سلسلهٔ انتشارات آریا

مجموعهٔ فلسفه و ادیان

۱

بنگاه انتشارات آریا
طهران ـ سه راه ژاله

٦٠

از این کتاب دوهزار نسخه در چاپخانهٔ بهمن طهران بچاپ رسید

ارزش میراث صوفیه

متن کامل با فهرستها

که برای اولین بار منتشر میشود

از

دکتر عبدالحسین زرین کوب

استاد دانشگاه طهران

انتشارات آریا

طهران ۱۳۴۴

قسمتی مختصر از یادداشتهای این کتاب سابقاً بضمیمهٔ مجلهٔ یغما
و نیز جداگانه در سال ۱۳۴۲ در طهران منتشرشده است

مقدمه

آنچه در طی این یادداشتها آمده است جستجویی است در تاریخ تصوف، با کوششی برای ارزیابی میراث صوفیه. قسمتی ازین یادداشتها چند سال پیش، بی‌هیچ نظمی خاص و بصورت مقالاتی دنباله‌دار، درمجلهٔ یغما انتشار یافت وچون آن‌سلسله مقالات را بعضی دوستان پسندیدند و سودمند دیدند دیگربار طبع تمام یادداشت‌ها، بصورت‌کامل ومرتب، ضرورت تازه یافت واکنون بگونهٔ کتابی جداگانه - که چندین برابرمقالات مندرج دریغماست - بچاپ می‌رسد.

درباب تصوف وعرفان کتابها بسیاراست وبا اینهمه امید هست که درین یادداشتها بازچیزهایی‌بتوان یافت که‌درجاهای دیگر نیامده است. البته ارزیابی میراث صوفیه ومطالعهٔ تطبیقی درعرفان عام

داستانی درازست وحاجت بتحقیقات بسیار دارد. درین مختصر نویسنده فقط خواسته است دورنمایی ترسیم کند ازدنیای صوفیه وزشتی‌ها و زیبایی‌هایی که درآن هست، وگمان می‌رود که امروز چنین دور- نمایی برای دانشجویان جوان ما خالی از سودهای بسیار نیست. در بارهٔ انتقادهایی که درین کتاب بر پاره‌یی عقاید و احوال قوم رفته است عذر مؤلف آنست که این مختصر بهرحال تاریخ است و مورخ دراینجا قاضی است نه مدافع. با اینهمه امید هست که درین داوری چنانکه درخور یك قاضی است از هرگونه جانبداری وشتابزدگی برکنار مانده باشد.

گرفتاریهایی که این ایام درتهیهٔ یك مسافرت فرهنگی برای نویسنده پیش آمد فرصتی باقی نگذاشت تا نمونه‌یی چند از افکار و سخنان صوفیه درپایان کتاب آورده شود و این کار بوقت دیگرماند اما برای آنکه از این فروگذاشت نیز برداشتی شده باشد گزیده‌یی ازمراجع مهم - بفارسی وزبانهای دیگر - درپایان کتاب آورده شد تا مگر نشانی بدهد از وسعت دامنهٔ جستجوهایی که درین زمینه لازم است، والسلام.

طهران — دیماه ۱۳۴۴

عبدالحسین زرین کوب

از همین نویسنده

فن شعر

ترجمه از ارسطو ، انتشارات بنگـاه ترجمه و نشر کتاب، چـاپ دوم ، طهران ۱۳۴۳

نقد ادبی

تاریخ و اصول نقادی ، انتشـارات بنگـاه نشر اندیشه ، طهران ۱۳۳۸

دوقرن سکوت

تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در دو قرن اول اسلام چاپ سوم، انتشارات احمد علمی، طهران ۱۳۴۴

تاریخ ایران بعد از اسلام

ایران دراوایل‌عهد اسلامی، انتشارات‌وزارت‌آموزش‌وپرورش، طهران ۱۳۴۳

باکاروان حله

در بارهٔ بیست تن شاعر فارسی زبان از رودکی تا بهار ، انتشارات‌آریا، طهران ۱۳۴۳

قلمرو عرفان

عرفان طریقهٔ معرفت در نزد آندسته از صاحبنظرانست که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت برذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارندتا برعقل واستدلال . این‌طریقه دربین مسلمین تاحدی مخصوص صوفیه است ودرنزد سایر اقوام برحسب تفاوت مراتب وبنسبت ظروف زمانی و مکانی خاص نام های مختلف دارد که آنهمه را امروز تحت عنوان میستی‌سیسم[۱] یا معرفت اهل سرّ می‌شناسند .

این طریقهٔ معرفت ، از دیرباز مورد توجّه پاره‌یی اذهان واقع شده است چنانکه بعضی درشناخت حقیقت آن‌را از طریقهٔ اهل‌برهان هم مفیدتر میشمرده‌اند. حتی آثاری از صورتهای ساده‌تر وابتدائی‌تر این طریقه را در ادیان ومذاهب قدیم و بدوی نیز می‌توان یافت. از جمله درمذهب پرستندگان توتم[۲] وآیین‌پرستندگان‌ارواح[۳] هم‌نوعی

Animisme - ۳ Totemisme -۲ Mysticisme -۱

عرفان وجود دارد چنانکه در آیین های قدیم هندوان ، ایرانیان ، یونانیان ، یهود و نصاری هم چیزهایی از این مقوله هست .

با وجود تفاوتی که بین عقاید و تعالیم رایج در مذاهب مختلف عرفانی هست باز شباهت بین آنها بقدری است که محققان طریقهٔ عرفان را طریقه‌یی میدانند که در آن، بین اقوام گونه گون جهان اشتراك و شباهت هست* واساس آن از جهت نظری عبارتست از اعتقاد بامکان ادراك حقیقت از طریق علم حضوری واتحاد عاقل ومعقول؛ واز جهت عملی عبارتست از ترك رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسك بزهد و ریاضت ، وخلاصه گرایش بعالم درون؛ واین طریقه نزد بعضی از حکماء جدید اروپا نیز مورد توجه واقع شده است ومبنای حکمت های تازه گشته است.

اینکه عرفان امریست عام و بین همهٔ اقوام جهان هست سبب شده است که بعضی محققان باستناد شباهت هایی که در کار هست تصوف اسلامی را ازعرفان اقوام دیگر - فی المثل یونانی یا هندی یا یهودی - مأخوذ بشمارند*. البته این امر که هر یك از این مذاهب عرفانی در تصوف اسلامی تاثیر کرده باشد نکته‌یی نظری است لیکن مجرد شباهت بین مذاهب مختلف عرفانی حاکی از تاثیر متقابل نیست فقط نشانهٔ آنست که عرفان مثل دین وعلم وهنر امری مشترك وعام است .

(در واقع عرفان معرفتی است مبتنی برحالتی روحانی وتوصیف ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش میآید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجودمطلق یافته‌است*. این احساس البته حالتی

است روحانی ، ورای وصف وحد، که در طی آن عارف ذات مطلق را نه‌ببرهان، بلکه بذوق ووجدان درك میکند.

درچنین حالتی، عارف ـ چنانکه ویلیم جیمس[1] میگوید ـ حالی دارد که آنرا به‌بیان نمیتواندآورد. آنچه درضمیر اوهست اندیشه نیست مجرد احساس است بنا براین حالت اوبیشتر سلبی ومنفی است وآن‌را نمیتوان بغیرتلقین‌والقاء کرد* کسی که بخواهد آن حالت را تجربه کند ودریابدبایدهم بعرفان گرایدو عارف بشود چنانکه تا کسی عاشق نباشدآن‌شور وحالی‌را که ازآن بعشق تعبیرمیکنند درنمی‌یابدتا کسی‌هم‌عارف‌نباشد حال‌عارفان‌رانمیتوانداد‌راك کرد. درواقع کسی که عاشق‌نشده است یاازموسیقی بهره‌یی ندارد بسا که‌چون‌عاشقی شوریده حال را به بیند یا کسی را که از شنیدن قطعه‌یی موسیقی دگرگون میشود مشاهده کند آنها را بضعف نفس یا پریشانی منسوب بدارد واز همین‌روست که بعضی کسان بی‌آنکه ملتفت حقیقت حال عارف باشند دربارهٔاوقضاوت‌ناروامیکنند. بااینهمه‌درآن حالت عارف‌استعدادخاصی برای غور و نفوذ در اشیاء پیدا میکند. آنچه درآن حال در درونش میگذرد نزد او ادراك و معرفت جلوه میکند و حاکی است ازحقایق و واقعاتیکه ورای عقل واستدلال است. ازاین گذشته، این احوال در خاطرهٔ او تاثیری قوی و مستمر باقی میگذارد و حیات درونی او را جلوه‌یی خاص میدهد.

درست است که‌این احوال‌جنبهٔ‌انفعالی دارند وبی‌دوام‌وزودگذر هستند اما چون تکرار شوند و بازآیند عارف آنها را باز می‌شناسد

۱- William James

و از تکرار مستمر آنها خاطر وی هر دفعه از آن معانی سرشارتر و غنی‌تر میشود . بتعبیر صوفیه رفته رفته حال تبدیل بمقام می‌یابد و مستدام می گردد .

البته ازراه مراقبت وتأمل و بکمك تکرار بعضی حرکات خاص وهمچنین با خلوت‌نشینی و زهد وعزلت می‌توان این احوال و خواطر را تجدید واعاده کرد و گاه نیز با کمك داروهایی چون تریاك وبنگ و حشیش و شراب و قهوه‌آن احوال را بعمد و بطورمصنوعی می‌توان پدیدآورد .

درهنگام عروض این احوال قدرت اراده از عارف سلب میشود وبا اینهمه چون‌این‌حالت جریان عادی حیات نفسانی‌را قطع نمی کند یادآن همچنان در خاطر می‌ماند و از همین‌جا با احوالی که بر اثر تلقین و هپنوتیسم حاصل میشود تفاوت پیدا می کند و از آن احوال متمایزمی گردد. عروض این احوال هم ظاهراً بهانهٔ خاصی‌نمی‌خواهد وقتی خاطری‌آمادهٔ قبول چنین احوالی است هر چیزی ممکن است آن احوال را برانگیزد. یك نکته ، یك خاطره ، یك رنگ، یا یك صدا می‌تواند عارف‌را دگرگون کند وبوجدوحال درآورد. دراحوال مشایخ صوفیه مکرر بمواردی می‌توان برخورد که کمترین چیزی شیخ را بدنیای اسرار کشانیده است .

اما این احوال در حوصلهٔ عبارت و بیان عادی نمی گنجد و تعبیری را هم که عارف ازین گونه تجارب روحانی خویش می کند بدون‌آشنایی با این عوالم و با این معانی نمی‌توان ادراك کرد. عارف

این تجارب را بمدد الفاظ و کنایات خویش بیان می‌دارد لیکن فهم و شناخت مقاصد او برای کسی که از آن عوالم بکلی مهجور و بیگانه است بدرستی حاصل نمی شود. معرفت او ازدرون بینی و کشف وشهود حاصل می گردد و چنانکه دلاکروا[۱] می گوید از تجربه یی باطنی و مثبت و شخصی آغازمی گردد که در طی آن عارف خویشتن را باوجود واحد و ذات لایتناهی یکی می بیند وخودرا عین منشأ وجود می‌شمارد وچنان مستغرق بیخودی میشود که خویشتن رامر کزعالم ومنبع وجود ومرجع ومآب همهٔ کائنات می‌شناسد وبدینگونه معرفت او جنبهٔ عقلی ونظری ندارد بلکه نوعی‌هماهنگی و اتحاد با عالم وجودست و برعشق و شوق متکی است .

این طریقهٔ معرفت با تمام مقدمات عملی که برای نیل بدان لازم است دربین‌مسلمانان بیشتراختصاص بصوفیه دارد که درعین‌پیروی از شریعت بامکان ارتباط مستقیم‌و بی‌واسطه با حق نیز قائل‌بوده‌اند و برای نیل‌بدان مقام بسلوك و ریاضت می‌پرداخته‌اند. دراحوال مشایخ صوفیه از الهامات قلبی و واردات غیبی که برای‌آنها حاصل شده است بسیار سخن می‌رود*حتی بعضی ازآنها سخن از حدثنی‌قلبی‌عن‌ربی هم گفته‌اندواین همه حاکی‌است ازاعتقاد قوم بامکان‌ارتباط بلاواسطه با خدا و همین نکته‌است که تصوف اسلامی را با عرفان همهٔ اقوام عالم مربوط می‌دارد .

۱- Delacroix

جستجوی یك منشاء غیر اسلامی برای تصوف اسلامیان قرنهای دراز معمای جالب و سر گرم کننده‌یی برای چندین نسل از محققان اروپا شده است واز این رو فرضیه های گونه گون در بیان اصل و منشأ تصوف اظهار گشته است.

از آنجمله ثالوك[1]، از قدمای قوم، مدعی شده‌است که منشأ عمدهٔ آن آیین مجوس بوده‌است وحتی بعضی از مشایخ صوفیه نیز مجوسی نژاد بوده اند. دوزی[2] هم که از نام آوران قوم است همین نظر را تایید کرده است. ما کس هورتن[3] تأثیر آراءِ هندوان ومذاهب برهمنان را مخصوصاً درسخنان حلاج و بعضی دیگر از متصوفه ـ چون بایزید وجنید ـ قوی یافته‌است. هارتمان[4] بیشتر به نفوذ هندوان ـ بعلاوه بعضی عوامل دیگر ـ توجه بسیار کرده‌است واین نظریه را بکمك پاره‌یی قراین دیگر نیز تأیید نموده است. فون کرمر[5] از تأثیر عنصر هندی و بودایی که بعقیدهٔ وی مظهرش جنید و بایزید ست سخن گفته‌است وعنصر دیگری را هم نشان داده است که عبارت باشد از رهبانیت مسیحی و وی مخصوصاً حارث محاسبی وذوالنون مصری را از مظاهر آن برشمرده است. وجوداین عنصر مسیحی را خیلی از محققان دیگر نیز تأیید کرده‌اند و دربیان منشأ تصوف بدان توجه خاص ورزیده اند. از آنجمله آسین پالاسیو[6] ونسینك[7] وتور آندرا[8] تأثیر عقاید مسیحی را در تصوف اسلامی نشان داده‌اند. بعضی محققان‌هم دربیان منشأ تصوف راه های دورتر رفته‌اند

۱- Tholuck ۲- Dozy ۳- Max Horten ۴- Hartmann
۵- Von Kremer ۶- Asin Palacios ۷- Wensink
۸- Tor Andrae

چنانکه از آنمیان وینفلد [۱]، براون [۲]، ونیکلسون [۳] بتأثیر حکمت نوافلاطونی توجه ورزیده‌اند. مرکس [٤] به‌نفوذحکمت یونانی وبلوشه [٥] بتأثیر عقاید و مبادی ایرانی اشارت کرده‌اند و کارادوو [٦] منشأ تصوف را در آیین مسیح، درحکمت یونان، درادیان هند و ایران، وحتی‌در آیین یهود سراغ میدهد.

شك نیست که‌اندیشه های فلسفی ودینی گوناگون در جریان تصوف اسلامی وارد وحل‌شده است لیکن فرض آنکه تصوف‌ناچار باید یك منشأ غیر اسلامی داشته باشد امروز دیگر موجّه و معقول نیست. فرضیه‌هایی نیز ازاین‌قبیل که تصوف عکس‌العمل دماغ آریائی است درمقابل مذاهب وعقاید سامی، یااینکه تصوف‌نوعی عصیان وسر کشی منفی است دربرابرمذهب وحکومت که بعضی از اهل تحقیق‌دربن‌باره اظهار کرده‌اند ازمقولهٔ خیالبافی های شاعرانه‌است وبهر حال اینگونه سخنان با همهٔ فریبندگی ظاهری که دارد امروز در دنیای علم شوخ چشمی و گستاخی بنظرمی‌آید وقابل دفاع نیست.

حقیقت آنست که تصوف جریان فکری واحدی نیست مجموع جریانهای گوناگون است وناچارمنشأ آنهمه را نمی‌توان بایك عبارت بیان کرد. درتصوف اسلامی مبادی و اصولی هست که باپاره‌یی افکار وعقاید غیر اسلامی مناسباتی دارد وشایداز بعضی ازآنها نیزمتأثرباشد لیکن هیچ یك ازین موارد شباهت، منشأ تصوف را بیان نمیکند*. چنانکه اندیشهٔ تجرد وتوکل صوفیه بی‌شباهت باخلاق وآداب راهبان عیسوی نیست. همچنین «فقر» و «سیاحت» و «سبحه» و «کشکول» و

۱- Whinfield ۲- E. G. Browne ۳- Nicholson
۴- Merx ۵- Blochet ۶- Carra de Veau

«مقامات» صوفیه یادآور نظایر و امثال آنهاست در نزد فقرای بودایی. احوال ابراهیم ادهم داستان بودا وسرگذشت مشهور یوذاسف وبلوهر را بخاطر میآورد وسخنان ذوالنون مصری درباب معرفت ازخیلی جهات با تعالیم افلوطین ـ که مسلمانان اوراشیخ یونانی خوانده‌اند ـ ارتباط دارد.

با اینهمه تصوف اسلامی در عین شباهت بارزی که با اینگونه مذاهب غیر اسلامی دارد نه پدیدآوردهٔ هیچ یك از آنهاست و نه مجموع همهٔ آنها. چیزی است مستقل، که منشأ واقعی آن اسلام وقرآن است وشك نیست که بدون اسلام و قرآن ازجمع مجموع این عناصر غیر اسلامی ممکن نبود چنین نتیجه یی حاصل آید و این نظری است که امروز مورد قبول بیشتر اهل تحقیق واقع شده است.

درست است که عقاید و مذاهب غیر اسلامی اندك اندك و درطی قرنهای دراز در تصوف اسلامی بیش و کم تأثیر بخشیده است لیکن قسمت عمده‌یی از نفوذ این عقاید را باید تأثیر غیر مستقیم آنها و در واقع فقط نتیجهٔ ارتباط مستقیم و مستمر صوفیه با فرقه‌های مختلف چون غلاة، معتزله، قرامطه، باطنیه و امثال آنها دانست که مکرر پیروانشان در طی قرون به تصوف می‌پیوسته‌اند یا با متصوفه ارتباط و معاشرت می‌داشته‌اند.

درهرحال با آنکه تحقیق درموارد شباهت بین‌عقاید غیراسلامی با مبادی صوفیه خالی از فایده نیست این موارد شباهت بهیچوجه اختصاص به عرفان و تصوف ندارد. دردین، درهنر، در علم، در تمدن مادی، و در همه شؤون دیگر نیز بین احوال اقوام گوناگون جهان موارد شباهت و اشتراك بسیارست وسبب پیدایش این شباهت‌ها را باید

در موجبات و اسباب مشابهی جست که در نقاط مختلف عالم و در بین اقوام رنگارنگ جهان بنیادهایی مشابه و مقارن پدیدآورده است.

شباهت بین تصوف اسلامی با عرفان دیگر اقوام جهان بی‌شك درخور توجه بسیارست. در همهٔ جهان گرایش بعرفان خاصیت برخی طبایع و نفوس بوده است و تقریباً هیچ قوم در جهان نیست که نوعی عرفان درنزدآنها نتوان یافت. نزد اقوام وامم بدوی چون‌پرستندگان توتم[۱] و معتقدان بارواح[۲] هم اعتقاد بقوای نامرئی و غیبی امری شایع و مقبولست. حتی مرد بومی ساده‌یی که در جزایر ملانزی[۳] درمرحلهٔ پرستش توتم[٤] زندگی می کند همهٔ عالم را با توتم خویش مربوط می‌شناسد و همهٔ عناصر را بسبب انتسابی که هر یك از آنها بنحوی با توتم وی دارند درسرنوشت خود و در زندگی تمام جهان مؤثر می‌بینند*. دنیای او، دنیائیکه درچشم غیر جز مجموعه‌یی از صور واشکال‌محسوس‌نیست‌درنزد خود او دنیایی است آگنده ازاسرار ورموز. آنچه‌نزد وی مانا[٥] خوانده میشود چیزی مثل آنچه‌نزدماروح کلی یا روان‌کائنات خوانده تواند شد محسوب میشود و این بدوی برای وصول بدان‌همهٔ عمر سعی‌می‌ورزد وحتی باداروهای مخدرورقص های بدوی که ازسنت‌های کهن برای او بازمانده‌است خود را با همهٔ کائنات که بیش و کم باتوتم وی ارتباط‌دارند هماهنك میکند. دراین طرز فکر، عناصر ابتدائی پاره‌یی از مبادی عرفان را میتوان یافت.

۱- Totemistes ۲- Animistes ۳- Melanésie ۴- Totem
۵- Mana

در بین معتقدان بارواح هم کسانیکه بعنوان کاهن بکار سحر و جادو اشتغال دارند در حقیقت گویی‌مدعی ارتباط واتصال با ارواح وخدایان هستند وباین معنی میتوان نوعی عرفان را درعقاید آنهانیزسراغ‌داد.

در آیین شمن[۱] ومناسك وآدابی که بین شمنان متداولست نیز میتوان صورتی از عرفان یافت. چنانکه مراسم وآدابی که طوایف یاکوت[۲] در سیبریا انجام می‌دهند حکایت از اعتقاد بارتباط و اتصال شمن با خدایان قوم‌دارد وبعضی مراسم آنها حاکی‌ازتصور عروج‌شمن بمعارج آسمان است که نزد آنها مقام اولگان‌بای[۳]، خدای‌آسمان، درمرتبهٔ اعلای‌آن واقع است* و این عروج و اتصال‌هم البته خود جز نوعی‌عرفان‌نیست. برای عروج‌بمعارج‌آسمانی البته شمن‌برقص ووجد مخصوص خویش میپردازد و در غلبهٔ سکر و وجد بجذبه و بیخودی میرسد و بحالی میافتد که میپندارد روح بطور موقت بدنش را ترك میکند و درآنحال با خدا اتصال مییابد و یا دست کم با او رویاروی میشود ودرکارهایی که شمن بوسیلهٔ ارتباط باارواح انجام میدهد- از قبیل تداوی، طبابت، کهانت و جز آنها - نیز صورتی از عرفان واز اندیشهٔ ارتباط واتصال‌مستقیم وبیواسطه باخدایان وارواح را میتوان یافت واینهمه البته ازقدیمترین صورتهای عرفان درادیان بشری‌است.

آیین شمن هرچند غیراز سیبریا دربعضی جاهای دیگر حتی شمال امریکا هم رایج است لیکن چون درآسیا ازتأثیر آیین های هندی وایرانی ظاهراً برکنارنیست نمی‌توان بطور قطع آنرا نمودار ونمونهٔ عرفان بدوی بشمارآورد*.

۱- Shamanism ۲- Yakots ۳- Ulgan Bai

دربین بعضی طوایف ساکن افریقا و هند نیزساحران وکاهنانی هستند که وقتی‌حال بیماری سخت میشود آنهارا ببالین‌وی میبرندو آتش می‌افروزند و غالباً دو تن از این کاهنان در کنار آتش برقص ووجد میپردازندوازخود بیخود میشوند ودرآن حال بیخودی با ارواح نهانی که غالباًسبب پیدایش بیماری پنداشته میشوند ارتباط میابند وبیمار را بگمان خویش علاج میکنند.

آداب و تشریفاتی که بعضی طوایف بومی استرالیا در مورد مراسم تشرف بجرگهٔ اهل‌دیانت انجام می‌دهند غالباً متضمن مقدماتی ازقبیل گوشه گیری وروزه داری است واین اعمال با آنچه در مراسم تشرف صوفیه نیزمتداولست - ازتوبه و خلوت وروزه - بی‌شباهت نیست و بهرحال ازوجود پاره‌یی مبادی ورسوم عرفانی درنزد طوایف واقوام ابتدایی جهان حکایت دارد.

درمحیط هریك‌ازادیان، عرفان هم‌صورت ورنگ همان‌دیانت‌را دارد. چنانکه عرفان‌هند مانندادیان‌هندوان همواره‌نگران‌این‌اندیشه است که انسان چگونه میتواند وجود جزئی ومحدود خودرا دروجود کل فانی کند و ازین رو بنای‌آن - مثل ادیان هندی - مبتنی است براندیشهٔ معرفت، ریاضت، وفنا.

این عرفان هندی که از آن به‌یوگا[1] نیز تعبیرمیکنند فلسفهٔ برهمنان ودرحقیقت حاصل یك‌نوع تعقل اشراف منشانهٔ هندی است. مخزن عمدهٔ آن نیزمجموعهٔ مشهور اوپانیشاد[2] یا حکمت ودانتا[3]ست.

۱- Yoga ۲- Upanishads ۳- Vedantas

درین حکمت برهما[۱] که مبدءِ کل عالم است حقیقت همه چیز و اصل تمام کائناتست. همچنانکه کف وموج دریا را بادریا هیچ تفاوت نیست هیچ تفاوتی هم بین جهان وبرهما نیست.

البته‌غیرازاین‌امرمطلق‌عینی که منشأ جهان‌خارج‌است‌امرمطلق ذهنی نیز کـه منشأ دنیای درون است وجود دارد و ازآن بـه اتما[۲] ، تعبیر می کنند که نفحهٔ حیات است. باعتقاد برهمنان ماهیت آتما و برهما یکی‌است «آنچه درضمیرانسان است با آنچه در وجود آفتاب است یکی است». برای رهایی ازین جدایی ظاهری که بین انسان و برهماهست و بزرگترین مصیبت انسان همان است راه چاره عبارتست ازتصفیهٔ وجود ازآلایش‌های جسمانی و عبورمتوالی ازتنگنای تناسخ ـ که سمساره گویند ـ و باطی‌آن روح انسان، که بقول یك عارف هندو « به قورباغه‌یی می‌ماند که در سوراخ چاه گیر کرده باشد »، رهایی‌می‌یابد و به نجات ـ که موکته‌یاموکشا[۳] می‌خوانند ـ می‌رسد.

با وجود تأثیری که ریاضت در نیل به نجات دارد نجات واقعی انسان بریاضت نیست به معرفت‌است. اهواءِ نفسانی‌وقتی بکلی‌ریشه کن میشود که انسان بمدد معرفت، وحدت هویت اتما و بر هما را تحقق ببخشد. این‌معرفت هم نوعی‌مکاشفه است مبتنی‌برشهود واشراق‌روحانی. بر حسب تعلیم او پانیشاد: «وقتی که مرد عارف و اهل راز در وجود نورانی و وجود قاهر و عقل مطلق که عین برهما ست‌نیك‌تأمل می کند ازخیروشربرترمی گراید، ازهر گونه شهوات واهواءِ نفسانی‌خویشتن را منزه می‌دارد، و سر انجام بادراك وحدت نهائی فائز می گردد...

۱- Brahman ۲- Atman ۳- Moksha

همچنانکه رودخانه‌ها به دریا می‌ریزند و نام وصورت خودرا از دست می‌دهند و عین دریا میشوند مرد عارف عاقل نیز همچنان وقتی خودرا از قید نام و صورت برهاند، دروراى این طور ، در ذات نورانی عقل مطلق مستهلك و فانی میشود . . . آن کس که برهما یعنی وجود فائق متعالی را ادراك کند خود نیز برهما می گردد» . این تعلیم اپانیشاد مجموعهٔ عرفان هندوان است که نزدیك سه تا شش‌قرن پیش از میلاد مسیح در هند پدید آمده است و هم امروز اگر از الفاظ و اصطلاحات آن صرف نظرشود شباهت آن را با سخنان صوفیه نا دیده نمی‌توان گرفت.* بدینگونه شباهت بین عرفان هندی وعرفان اسلامی محل تردید نیست.

عرفان هندی برهمن هندورا به فقر و تجرد و در یوزگی سوق می‌دهد و هوای فرزند و مال را از سر او بدر می کند و بدینگونه فقیر هندو «با موی فروهشته و با ژندهٔ سیاه» که دارد وجود «ضعیف» خود را مهبط انوار و مظهرتجلی برهما می‌داند . درین حال، چنانکه در «بهاگوات گیتا»[۱] آمده است «دیگر اندوه و غم اورا نمی‌فرساید ، خوشی و لذت او را زیاده شادمان نمی کند. هیچ چیز دیگر او را به هیجان نمی‌آورد : نه حرص و نه حسد ، نه خشم و نه غضب ... چنین کسی‌راهب است، مقدس است، زاهدی است که ازهمهٔ تعلقات جهان ظاهری مجرد گشته است . مالك نفس خود و خداوند احوال خویش است» .

تعلیم یوگا نوعی‌عرفان است که فهم آن وحتی گاه تصوردرست

Bhagvat - Gita -۱

آن برای کسانی که با مذاهب و ادیان هندی سروکار ندارند دشوار است و ازمآخذ عمدهٔ آن کتاب پاتنجلی است که ابوریحان بیرونی آن را بمسلمین شناسانده است. *

در تعلیم بودانیز - با آنکه بعضی محققان وجود چیزی را بنام عرفان بودایی انکار کرده‌اند* وبا آنکه در آن دیانت اصلاً تصورخلقتی وخالقی مطرح نشده است - فکرفقروزهد و ریاضت و فنا بنوعی عرفان منتهی میشود. در حقیقت با آنکه آیین بودا خود معتقد بامر متحقق ثابتی بنام وجود مطلق هم نیست غایت آن دیانت نیز- مثل عقاید براهمه- جنبهٔ عرفانی دارد زیرا که هدف تعلیم وی تخریب فردیت و انانیت است وراه نیل بدین غایت نیز بدانگونه که بودا توصیه کرده است با آنچه نزد عرفا و صوفیه متداولست شباهت دارد و زاهد بودایی از بسیاری جهات به عارف و صوفی مسلمان شبیه است.

باری آیین بودا که بقول الدنبرگ[۱] باهرگونه بحث ماوراءالطبیعه، که هیچ فایدهٔ اخلاقی بر آن مترتب نباشد بکلی بیگانه‌است* باخلاق توجه خاصی‌دارد. اما اخلاقی که توصیه میکند اخلاق درویشی‌است: نیکی و ایثار. درداستان معروف «خرگوش» نمونهٔ اعلای ایثاربودایی بیان شده‌است. داستان این است که بودا دریکی‌از ادوار سابق حیات خویش‌وقتی‌باین جهان‌آمد بصورت خرگوش‌بود، وچون چیزی‌نداشت که صدقه دهد کباب شد تا یك زاهد در یوزه گر آن‌را بکاربرد. سپس بآن زاهد گفت: آنچه من امروز می‌خواهم بتو بدهم عبارتست از هدیه یی بس عظیم، هدیه‌یی که تا کنون مانند ونظیری نداشته‌است.

۱- Oldenberg

وهمچنین بودا درباب نیکی می گوید: «ای زاهدان آنکس که درتمام اوقات صبح و ظهر و شب فقط یك لحظه قلب خویش را از نیکی بیاکند ثوابی که می‌اندوزد بمراتب بیش‌ازثواب آنکس‌است که صبح و ظهر و شب هردفعه صد ظرف طعام بصدقه می‌دهد» لازمهٔ این نیکی هم اغماض‌ومحبت است. می گوید «اگر کینه‌را همواره با کینه مقابله کنند پس کینه کی تمام میشود؟» * واین تعالیم اخلاقی شایستهٔ یك صوفی عارف است که جز «خدا» هیچ چیز نمی‌بیند درصورتیکه آنچه برای بوداهیچ مطرح نیست وجود خداست. درآداب ومراسم آئین‌بودا نیز آثارتعالیم عرفانی هست و اینهمه، عرفان بودائی را که بهمه حال بی‌شك وجود دارد، رنگی خاص داده است.

در نزد یونانیان قدیم نیز در ضمن مراسم و تشریفاتی که بنام اسرار ورموز [۱] بجا آورده میشد ریشهٔ بعضی تمایلات قدیم عرفانی را می‌توان جست. در قسمتی ازین مراسم که غالباً تطهیر و روزه و نوعی تعمید درآن ضرورت داشت سالك مبتدی درون غارهایی تاریك که عبورازآنها بمنزلهٔ عبور از عوالم زیر زمینی تلقی میشد به جذبه و خلسه نائل می‌آمد و از تعلقات فردی وامی‌رست و به خدا اتصال می‌یافت. بدینگونه، آداب «رموز و اسرار» منسوب به دیونیزوس تا حدی متضمن فکر عرفانی اتحاد انسان با خدا بود. *

مراسم منسوب به اورفه یا ارفیوس [۲] نیز از تمایلات عرفانی

۱- Mysteries ۲- Orpheus

یونانیها خبر می‌دهد. جمعیت منسوب باو لباس سفید می‌پوشیده‌اند و از خوردن گوشت اجتناب می کرده‌اند چنانکه درمبادی وتعالیم آنها نیز طنین کهنه‌یی از آهنگ صدای «نی» مولوی و ازقصهٔ روح غریبی که دربیان افلاطون ازدیار آشنایی جدا مانده است انعکاس دارد* وهمین اشتیاق روح برای بازگشت به سرمنزل دیرینهٔ خویش مکرر نزد حکیم یونانی با زبان شاعرانه بیان شده است.

باری انجمن‌های اخوت منسوب به اورفیوس وباصحاب فیثاغورس که اهل اسرار بوده‌اند ازقدیمترین نمونه های عرفان فلسفی یونانی است وبعضی نشانه های اینگونه عرفان را در مجامع کلبی ها ورواقیان نیزمی‌توان نشان‌داد. حکمت افلاطون ازجهت اشتمال برعرفان مشهور است ومخصوصاً عرفان مسیحی از آن بسیاربهره یافته است اما حکمت ارسطونیز که غایت فلسفه را تشبه به‌اوصاف الوهیت می‌پندارد وتأثیر خداوندرا در گردش جهان به‌کارمعشوقی که عاشق خودرا می گرداند* تعبیر می کند از عناصر عرفانی خالی نیست. چنانکه در حکمت فیلون و در فلسفهٔ فلوطین هم صبغهٔ عرفان قابل ملاحظه است.

فیلون یهودیی عارف بود ازاهل اسکندریه که حکمت خود را بر اساس تأویل بنا کرد و تعالیم او در حکمت نوافلاطونیان و هم در طریقهٔ آباءِ قدیم کلیسا تأثیر نهاد. فلوطین[1] که با استاد خویش آمونیوس ساکاس[2] بانی فلسفهٔ نوافلاطونیان شد الهیات افلاطونی را صورتی قوی‌تر و روشن‌تر داد وبدینگونه عرفان یونانی را باوج کمال رسانید. نزد فلوطین عالم بمنزلهٔ فیضانی است از وجود خدا که بمثابهٔ خورشید است و انسان که وجود او در حقیقت مجموعهٔ بودونبود است

۱- Plotinus ۲- Ammonios Saccas

وقتی به نجات واقعی می‌رسد که از طریق معرفت باتحاد با خدا موفق شود.

در کتب یونانی منسوب به هرمس نیز که بیشتر گفت و شنودهایی‌است بین هرمس با پسرش تت یا میان هرمس با اسقلابیوس و عمدهٔ آن گفت و شنودها نیز متعلق به حدود قرن سوم میلادی است می‌توان آثاری ازعرفان ادوار اخیر یونانی‌را یافت: عرفانی که رنگ تعالیم افلاطون و ارسطو و رواقیان را دارد و ازصبغهٔ دیانت یهود نیز خالی نیست. خدای هرمس خدای نور، خدای خیر، و خدای جمال است و این عالم صورت او وفیض وجود اوست پس انسان که جوهرش با خدا یکی است وقتی به معرفت او نائل شود بمرتبهٔ خدایی می‌رسد بلکه با همهٔ کائنات متحد و متصل می گردد.*

حکمت گنوسی[1] نیز نوعی عرفان بشمارست و آن در حقیقت عرفان شرقی قبل از عهد عیسی است که دراوایل تاریخ میلادی رنك مسیحی گرفته است ودر هر حال مأخذ و منشأ آن - مثل مأخذ ومنشأ تصوف اسلامی - موضوع مشاجره محققان شده است. چنانکه بعضی از اهل‌تحقیق آن را ازعقاید یهود دورهٔ قبل ازعیسی وبرخی از نفوذ مصر یا ایران مأخوذ دانسته‌اند. جمعی در آن نشانهایی ازعقاید و مذاهب هندوان وبعضی‌در آن آثاری‌از رسوم وآداب منسوب بجماعت ارفیوس یافته‌اند وکسانی‌هم انعکاس بعضی‌آداب وعقاید بابلی وایرانی‌را در آن گمان برده‌اند. شایدهم تمام این‌عناصر درپیدایش این حکمت گنوسی تأثیر کرده باشد اما ازبعضی کشفیات تازه چنین برمیآید که مخصوصاً

۱- Gnosticisme

تأثیر زردشت وثنویت مجوس دراین عرفان - که اصلش یهودی است - بسیار بوده است* چنانکه عرفان مانی نیز از آن متأثرست.

درهرحال عرفان گنوسی مبتنی بردعوی نوعی‌معرفت سرّی‌است و شهود ذات حق که در کتب منسوب به فرقه های مختلف این طایفه هست نیز رنگی خاص بدان بخشیده است. حکمت اشراقی مسلمین وشاید طریقهٔ اهل حق نیز دربعضی مواردبدان مدیون شده‌اند.

دیانت‌یهود نیزباوجودفاصلهٔ زیادی که در آن دیانت‌بین «یهوه» - خدای‌جبار عزیزمنتقم - با انسان هست، وباوجود جنبهٔ قشری وصوری آن که در رعایت آداب وسنن زیاده از حد دقت ووسواس دارد و از همین روی غالباً آنرا ازهرگونه تمایلات عرفانی بر کنار میپندارند در واقع ازذوق عرفان خالی نیست.

نه فقط‌احوال‌وسخنان انبیاءحاکی ازمکاشفات والهامات‌روحانی وجذبهٔ بیخودی وتراوش‌نوعی ازشطحیات عرفانی درنزدآنهاست بلکه درزهد وریاضت بعضی‌فرقه های یهود هم میتوان سابقهٔ نوعی دیگر ازعرفان را یافت. همان اختصاص یهوه به قوم، که اساس عبادت‌یهود بشمارست راه فرض وحدت و اتحاد بین انسان و خدارا - با وجود فاصلهٔ زیادی که بین آنها هست - بازمیکند. همچنین ادعای رؤیت و دریافت وحی که در کتابهای «عهد عتیق» راجع بانبیا آمده است حاکی‌ازهمین فرض‌اتصال و ارتباط مستقیم باخداست. ازآنجمله کتب اشعیاءِ وحزقیال از کشف واشراق حکایت‌دارد ودرمزامیر هم به‌تجلی

خداوند، به‌شوق انسان درطلب خدا، و به‌محبت الهی اشارتهاهست. چنانکه در کتاب یرمیاه و جاهای دیگر «عهدعتیق» هم بمحبت بین انسان وخدا، وباتحاد بین انسان وخدا اشارتهاهست*.

قرائن وشواهد بسیار هست که معلوم میکند در بین یهوداز خیلی قدیم آشنایی بامبادی عرفان وجود داشته است واین میراث‌قدیم اساس فکر فرقه‌هایی شد که بعدها عرفان قوم یهود را نضج و کمالی دادند واز آنجمله‌اند فرقه‌فلسطینیان یا ربانیم که تعالیم آنها درتلمود منعکس است ودیگر فرقهٔ یهوداسکندریه که عرفان یهود را باطریقهٔ حکماءِ یونان جمع کرده‌اند. عرفان ربانیم هر چند برمواریث وسنن یهود استوارست لیکن درطی آن عقاید راجع بآیین مهر، و آیین گنوسی نیز تأثیر کرده است وکاملترین نمونهٔ ادبی این نوع عرفان مجموعهٔ کبالاست[1] که اساس تعلیم آن مبتنی است براعتقاد بظهورو تجلی الهی، اعتقاد به وجود روح‌القدس[2]، اعتقاد بفیوض ربانی، اعتقاد بعشق ومحبت بین‌خدا وجهان، اعتقاد باتصال‌روح انسان بامبدءِ وجود، اعتقاد بتاثیرحروف ونیروی آنها، وعقایدی ازاین گونه که بحث‌وشرح آنهمه دراینجانمی گنجد. چنانکه قول عرفای یهود دربارهٔ ملاقات با ایلیا، یادآورحکایات صوفیه است در بارهٔ دیدار با خضر*.

عرفان مکتب یهود اسکندریه ترکیبی است ازعلم کلام یهود باحکمت افلاطون وارسطو وبهترین‌تعبیر آن‌را درتعالیم اریستوبولس، فیلون‌یهودی، و کتابی موسوم به «حکمت سلیمان» میتوان یافت. اریستوبولس دوقرنی پیش از میلاد میزیسته است و از حکماء مشائی اسکندریه بوده‌است اما آثارش از بین رفته است وجز منقولاتی از آن

۱- Kabbala ۲- Ruah hak Kodhesh

درآثار یوزبیوس[۱] نمانده‌است. درتعلیم عرفانی اریستوبولس،هم ازعقاید فیثاغورس درباب خواص اعداد صحبت درمیان آمده‌است هم ازاعتقاد رواقیان راجع به نفحهٔ الهی که در تمام اشیاء نافذ و مؤثر پنداشته میشود نشان هست.

اریستوبولس[۲] ازپیشروان‌فیلون‌است وحکمت افلاطون وارسطو را با«کلام» یهود بهم‌آمیخته است. بعقیدهٔ وی ذات خداوند از عالم ممتاز وجداست بااینهمه تصرف‌اودر عالم بوساطت «حکمت» اوصورت میگیرد که ازفیوض ذات اوست‌اما درعین حال امری خارج ازذات هم نیست. عرفان فیلون مخصوصاً مبتنی است برتأویل ووی بااین‌طریق بین«کلام» یهود با«حکمت» یونانی جمع وتلفیقی پدیدآورده است و آراء وتعالیم او درعرفان مسیحی تاثیر بسیار داشته است.

اما آن کتابی که موسوم است به«حکمت سلیمان» هم‌خود ترکیبی است از حکمت‌یونانی و کلام یهود ومخصوصاً دربیان کیفیت ونسبت ارتباط بین خدا وجهان ازفکرنفحهٔ الهی رواقیان و از فرضیهٔ وجود قبل از کون مذکور درتعالیم افلاطون درآن استفاده شده است و این همه بر عرفان مکتب یهود اسکندریه رنگی از اشراق زده است.

البته عرفان‌یهود غیرازاین مباحث که جنبهٔ معرفتی محض‌دارد دارد، ازرنك مکاشفه وشهود نیز بهره‌ورست. نه‌فقط کتب مکاشفات که درادب عرفانی‌یهود هست شاهداین‌دعویست بلکه وجودفرقه‌هایی مثل اسنی هانیز که زهد وریاضت را با کشف و شهودآمیخته بوده‌اند

۱- Eusebius ۲- Aristobulus

خود دلیل این مدعاست و این فرقهٔ اسنی نیز مثل صوفیه دارای تشکیلاتی از نوع «اخوت» بوده‌است وغایت سلوك ومجاهدهٔ برادران اسنی نیل به روح‌القدس بشمارمیآمده است چنانکه همین اندیشه‌است که نزد متأخران فرقهٔ خسیدیم نیز رنك تازه‌یی گرفته است*.

عرفان نصاری هم تکمله ودنبالهٔ عرفان یهودست با این تفاوت که ارتباط با شخص عیسی، آن را تا حدی رنگ غیر مجرد داده است. در واقع در عرفان یهود طریق وغایت هردو امور مجرد و متعالی بشمار می‌آمدند در صورتیکه در عرفان نصاری این هردو چیزی جز شخص عیسی نیست. استغراق و فنای تام در وجود این عیسی است که حیات روحانی زاهد مسیحی را صبغهٔ عرفانی می‌بخشد و اورا با مدد معرفت و محبت و شفقت و ریاضت بطلب اتحاد با خدا که همان عیسی مسیح است وا می‌دارد.

ریشه واساس این تعلیم عرفانی‌را درحیات عیسی، در روح‌القدس، در انجیل یوحنا، و دراعمال رسولان، می‌توان یافت. بعلاوه تعمید و عشاءِ ربانی و قیام از مردگان نیز خود از عناصر عرفانی خالی‌نیست*

نزد عارف مسیحی وقتی دل از نقش خودی پاك شود و با توبه و عزلت‌وگریه واندوه‌وگوشه نشینی وروزه داری ازهرآلایشی‌پرداخته آید تعلق به عیسی‌مسیح خواهد یافت وحضوروی درقلب عارف سکون وصفاپدید خواهدآورد. چنانکه هرجامسیح دردل‌وی حاضرباشد همه کارها را آسان خواهد یافت و هرجا ازحضرت وی محروم باشد درهر کار که هست دشواری خواهد دید*

قلبی که بدینگونه در تصرف عیسی در میآید از اشراق و الهام وی لبریز میشود و دیگر جزهوای عیسی ندارد. از آن پس جهل و گناه دردل وی راه نمی‌یابد و گویی محبت عیسی دل وی را ازمعرفت واقعی سرشار میکند. این محبت گاه چندان غالب و قوی میشود که وجود جسمانی وحیات ظاهری عارف سالك را بکلی دگرگون میکند. این عشق ربانی چنانکه یکی ازعرفای قدیم نصاری میگوید «امریست مبتنی برجذبه و مکاشفه، و درآن حال که این عشق ربانی استیلا دارد عاشق دیگر مالك خویش نیست بلکه تعلق به معشوق دارد». * درین حال دل انسان ازعالم محسوس غایب میشود، ازهمهٔ کائنات بی‌خبرمیگردد و از سراسر وجود او جز قلب که در پنجهٔ تصرف «خدا» است باقی نمی‌ماند. و بدینگونه است که وجود عارف از خود فانی میشود و به معشوق متصل میگردد، خدا را ادراك میکند و با او در می‌آمیزد و متحد میشود، عاشق و معشوق یکی میگردد و حیات واقعی تحقق می‌پذیرد.

باری عرفان نصاری بیشتر بر عشق و اشراق تکیه دارد وغایت آن ـ مثل تصوف اسلامی ـ اتحاد با خداست. برای نیل بدین‌اتحادهم سالك همه چیز خودرا فدا میکند و دلی را که ازخویشتن‌خالی‌شداز وجودمعشوق که نور وحیات‌واقعی‌است می آکند. درواقع برای عارف مسیحی، تعلیم عمده‌یی که انسان را بخدا میرساند عبارتست از فقر و خاکساری. بنابرین،کارعمده‌یی که‌عارف درپیش داردتسلیم به‌درویشی و مذلت است. با همین مذلت و خاکساری است که انسان خود را چنانکه هست می‌شناسد و حقارت و ناچیزی خود را در می‌یابد. کسی

که میخواهد به مقام قرب خداوند نائل آید باید که باین مذلت و خاکساری تن در دهد.

در حقیقت از همین مذلت و خاکساری است که عارف مسیحی تدریجاً مقامات دیگررا طی می کند و در سلوك خویش پیش می‌رود. راه سلوك از مذلت به شفقت می‌رود و از آنجا بتوبه. سالك که مذلت خودرا احساس‌می کندنسبت‌بمذلت دیگران حالت شفقت‌پیدامی کند. این احساس هم اورا از گناه وخطای خویش منفعل و پشیمان می کند و بتوبه‌اش می کشاند.

مقامات دیگر که بعد از این پیش می‌آید همه برای وصول به حق است. سن برنارد(وفات ۱۱۵۳میلادی)[۱]، ازعارفان مشهور اروپا این مقامات را دوازده تا می‌داند. عالی‌ترین مراتب معرفت هم که سالك بدان نائل تواند شد نزد عارف مسیحی غالباً «بیخودی» است که در طیّ آن نفس از خویشتن برمی‌آید، صافی وزدوده میشود، و با خداوند اتصال پیدا می کند*.

اما این اتصال و اتحاد که تا حدی شبیه است بآنچه صوفیه، فنا خوانده‌اند چیزی نیست جز توافق ارادهٔ انسان باارادهٔ خداوند ودرواقع بهیچوجه متضمن وحدت واتحاد جوهری نیست و با وحدت اب و ابن وروح‌القدس که در تثلیث هست تفاوت دارد.*

مقصد تربیت عرفانی، نزدبعضی‌ازعرفای مسیحی‌عبارتست‌ازعشق. عشقی که بقول گیوم دوسن‌تیری (وفات ۱۱۴۸میلادی) انسان را بخدا مربوط میکند نه‌آن عشقی که شعرای قدیم رم و یونان از آن سخن

St. Bernard-۱ G. de St. Tierry -۲

می گفته‌اند. عشقی که مقصد عارفان است، چیزیست که خداوند خود بقلب انسان می‌اندازد و همین آتش مقدس است که عارف را در وجود خداوند میگدازد و فانی میکند.

این محبت و عشق الهی، همراه با فقر و مذلت است که عرفان نصاری را با تصوف اسلامی نزدیك میکند، چنانکه در بسیاری موارد احوال اولیاء مسیحی در قرون وسطی با احوال مشایخ صوفیه شباهت پیدا میکند* و بدینگونـه عرفان نصاری که بفقر و محبت ممتازست با تصوف از بسیاری جهات شباهت دارد.

با اینهمه شباهت که،بین انواع تصوف هست منشأ تصوف را در هیچ یك ازین اندیشه ها نمیتوان جست. وجود این شباهت‌ها فقط حاکی از وجود منشأ واحدیست که دربین اقوام و طوایف گونه گون درامرمعرفت طریقه‌یی بیش و کم مشابه پدیدآورده است.

این منشأ واحد که هم‌برفرض‌وقوع اخذ واقتباس دربین انواع عرفان بازشناخت آن موردنظرهست چیست؟ درین‌باب جای بحث است وبعضی، مقتضیات‌معیشت‌واحوال مخصوص طبقات را منشأ پیدایش این طریقه شمرده‌اند اما این‌امرا گرتاحدی منشأ زهدوریاضت را نیزبیان کند برای تبیین‌منشأ فکرمکاشفه وجذبه که اساس‌نظریهٔ معرفت اهل عرفان است‌کافی‌نیست.

آنچه در واقع این جـذبـه و مکاشفه را تبیین میکند احوال نفسانی کسانی‌است که بحکم اقتضای طبیعت خویش دستخوش‌اینگونه احوال میشوند. این جذبه ها و مکاشفه‌ها نیز چنانکه بعضی حکما و

روانشناسان مثل دلاکروا[1] ، هان[2]، لوبا[3] ، پیرژانه[4] ، و دیگران تحقیق کرده‌اند با بعضی احوال غیرعادی همراهند و انواع داروها و نوشابه های مسکر و مخدر نیز از خیلی قدیم نزد کاهنان و عارفان وسیله‌یی بوده است برای آنکه نظیر آن احوال را بطور مصنوعی هم درخود یا دیگران پدیدآورند

اینکه منشأ این گونه مکاشفات عرفانی نوعی پندار و توهم[5] است یا قسمی بیماری صرع[6] و یا فی‌المثل اختلالی است روحانی که با جریانات شعور باطنی بعضی بیماران ارتباط دارد البته محل بحث است لیکن شك نیست که درهرحال این جذبه ها ومکاشفات از احوالی است که برای هر کسی حاصل نمی‌شود و کسانی که استعداد روحانی خاص ندارند ازادراك آن احوال بی‌بهره‌اند. این استعداد خاص روحانی که ممکن است جنبهٔ بیماری[7] هم داشته باشدامریست که منشأپیدایش نظریه معرفت درنزد صوفیه وعرفاست وآنچه انواع گونه گون عرفان را که دربین اقوام مختلف عالم هست تا این اندازه بیکدیگر مانند میکند وجود همین استعداد خاص روحانی‌است .

در هرحال طریقهٔ معرفت نزد صوفیه و عرفا کشف و شهودست که‌آن را یگانه وسیلهٔ نیل به حقیقت میشمارند اما این طریقه از شاهراه علم تحققی‌امروز جداست و هرچند کسانی مثل برگسون[8] نیز دراهمیت آن سخن گفته‌اند علم امروزآن را تصدیق نمیکند چنانکه حکماءِ و فلاسفهٔ مسلمین نیز درآن باب با صوفیه مناقشه داشته‌اند .

۱- Delacroix ۲- P. G. Hahn ۳- Leuba ۴- Pierre Janet
۵- Hallucination ۶- Epilepsie ۷- Pathologique
۸- Bergson

باری طریقهٔ صوفیه در کشف و شهود معروف است امـا ارزش این‌روش ازلحاظ علم محل تأمل‌است. با اینهمه هنوز بعضی‌ازحکماء این شیوه را درشناخت حقیقت مفید میدانند و از آن دفاع میکنند. مولوی با بیانی شاعرانه میگوید که برای شناخت احوال جهان نباید اکتفا کرد باینکه‌ازبیرون کارگاه بدیدن نقوش‌وآثارظاهری پرداخته آید بلکه باید ازراه مکاشفه وشهود به عالم تجرد و اطلاق ـ که درون کارگاه‌است ـ راه یافت‌وآنجا حقیقت‌امورو‌واقع اشیاءرادیدوچنانکه هست شناخت.* وبدینگونه برای وصول به حقیقت ودریافت عین‌واقع عارف باید که ازآنچه سطحی‌وظاهری است بگذرد و درمرتبهٔ اطلاق بباطن اشیاءِ نفوذ نماید.

این معنی تعبیر شاعرانه‌ایست ازآنچه برگسون در باب شهود یادرون‌بینی‌میگویدوتأکید میکند که برای دریافت حقیقت موضوع باید از راه شهود ومکاشفه بدرون‌آن راه یافت نه اینکه مثل حکماء به تحدید «موضوع» و تفرس احوال و حدود خارجی‌آن اکتفا کرد

در تعریف این شهود و درون بینی برگسون میگوید آنگونه همدلی عقلانی[1] است که بوسیلهٔ‌آن بدرون «موضوع»میتوان راه یافت تا آنچه را در وجود موضوع امری بی‌مانند و توصیف ناپذیرست باز توان شناخت.

صوفیه نیز در تبیین این شهود عقلانی میگویند: «اهل خلوت

1- Sympalhie Intellectuelle

را گاه در اثناء ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور عینی بر ایشان کشف شود چنانکه نایم در حالت نوم، و متصوفه آن را واقعه خوانند و گاه بود که در حال حضور بی آنکه غایب شوند این معنی دست دهد و آن را مکاشفه خوانند»*.
بدینگونه آنچه برگسون درباب درون بینی[1] میگوید با آنچه صوفیه بتجربهٔ خویش دریافته‌اند موافق است. با اینهمه قبول این دعوی و صحت وقوع اینگونه تجربه‌ها، برای اذهان و عقول عادی - حتی اذهان و عقول حکماءِ - دشوارست و طریقهٔ کشف و شهود را غالباً موهوم و بی‌حاصل میدانند.

منشأ طریقهٔ صوفیه، بیك معنی هم حاجت درونی انسان است که میخواهد با مبدءِ وجود و معبود خویش رابطهٔ مستقیم پیدا کند. رابطه‌یی که دوسری باشد و خدا و انسان را با رشتهٔ دوجانبه‌یی بهم بپیوندد. این رابطه درحقیقت ملجایی است که تا انسان از محدودیتها و تقیدهاییکه شریعت فقیهان پدید آورده است و وی را بکلی از خدای خویش جدا میسازد، برهد و در پناه آن جای بگیرد. برای نیل باین رابطه هم انسان از همه چیز خویش میگذرد، بفقر و مذلت و گرسنگی و تنهایی تن درمیدهد، و گویی ترك لذتهای دنیوی را دهلیزی تلقی میکند برای نیل بحق. اما نیل بحق لازمه‌اش معرفت اوست که راه آن هم ورای راه اهل مدرسه و بکلی خارج از قلمرو چون و چراست. این معرفت شرط حصولش کشف است و وجد و اشراقات قلبی و باطنی.

۱- Intuition

حق که جز او هیچ چیز دیگر نیست گذشته از جلال وعظمت صاحب کمال جمال است والبته برای دریافت جمال ونیل بدان اگرهیچ راه هست راه عشق است نه راه عقل. از این روست که عرفان صوفیه با عشق وشور سروکار دارد واز درس وبحث که حاصل عقل و منطق است گریزان است.

بدینگونه باعتقاد صوفیه نفس انسان که مشتاق اتصال بمبدء خویش است ازراه محوهستی وفنای درحق باین مقصد عالی میرسد و جایی که عقل‌ازوصول بحق عاجزمیشود عشق رهنمای‌اوست. اینجاست که شوق عارف او را بسوی خدا میکشد و چنان وجود او را از خدا لبریزمیدارد که‌وی دیگرنه وجود خودرا درمیانه میبیند نه‌وجود هیچ واسطهٔ‌یی‌را. حتی آدابی وترتیبی را هم که متشرعه دارند حجاب راه می‌یابد ودرهمهٔ راه جزجمال حق که مقصد ومقصود اوست هیچ‌چیزرا پیش چشم ندارد.

درباب این راه که بین‌انسان وخدا هست کسانی از صوفیه که بحکمت گرایش دارند میگویند که این راه بطریق طول است چون نسبت هرفردی ازافراد موجودات باخداوند خویش همان نسبت است که هر مرتبه‌یی ازمراتب درخت باتخم درخت دارد. کسانی از صوفیه هم که خدا را درهمه چیز مینگرند گویند راه انسان و خدا بطریق عرض است ونسبت هرفردی ازافراد موجودات باخدای همچنان‌است که نسبت هر حرفی ازحروف نامه با کاتب آن اما کسانی که مشرب وحدت وجود دارندمیگویند درواقع بین انسان وخدا هیچ‌راه نیست، نه‌بطریق طول ونه‌بطریق عرض. زیرا وجود یکی است وانسان‌وخدا ازیکدیگر فاصله‌یی ندارند تابین‌آنها فرض وجود راه لازم‌آید*.

با این همه در معرفت و در عمل هدف صوفی سلوک است در راه حق راه او نیز در عین حال هم ریاضت است هم کشف و شهود. قدم اول آن غالباً توبه است تا جان و دل سالك پاك شود و قابلیت اتصال با حق را پیدا کند. بعد از آن کار عمده عبارتست از مجاهده: مجاهدهٔ با نفس که انسان را بدنیا، به لذتها و شهوتهای جهانی میخواند، و از سعی و عمل در راه حق بازمیدارد. مجاهده هم شرطش آنست که تحت اشارت و ارشاد پیر و رهبری کارافتاده و باتجربه باشد که صوفیه اورا مرشد و شیخ میخوانند و مرید سالك در دست او باید مثل مرده یی باشد که زیر دست مرده شوست: بی اختیار و بی اراده. همین شیخ است که سالك را برحسب استعداد و مایه یی که دارد بریاضت و مجاهدت وامیدارد، بعزلت، بروزه، بسکوت ممتد، بتفکر، بمحاسبهٔ نفس، و امثال اینها رهنمون میشود و این ریاضات اگر باصدق و اخلاص واقعی سالك همراه باشد اورا درمدارج کمال بالا میبرد. بامجاهده و ریاضت غالباً درطی سالهای دراز صوفی مراحل طریقت را ـ که مقامات میخوانند ـ طی میکند. ازمقام توبه بمقام ورع میرسد و اگر در آن مقام بایستد و بکوشد راه بمقام زهد میبرد. درپی این مقام ـ آنگونه که ابونصر سراج در اللمع میگوید ـ مقام فقرست و دنبال اینها بترتیب مقام صبرست و توکل که مقام رضا دنبالهٔ آنها و آخرین مقاماتست*. این مقامات که گاه تعداد و ترتیب آنها نزد مشایخ فرق میکند البته با مجاهدت بدست میآید و نوعی کسب روحانی است اما وقتی سالك را استعدادی و مایه یی قلبی هست جانش معروض حال میشود و این احوال دیگر بکسب و مجاهده نیست موهبت خداست چیزیست که ازغیب برجان او واردمیشود، مثل برقی گذران دل اورا نوعی روشنی

میبخشد ودیر یازود خاموش می گردد اما تکراریك حال بسا که سالك را از یك مقام بمقام بالاتر میبرد واورا درطریق کمال ترقی میدهد. مراقبه، محبت، خوف، رجا ،شوق، انس، طمأنینه، و یقین از اینگونه احوال توانندبود. این احوال البته دروصف وعبارت نمیگنجند وبسا که یك امر برای سالکی حال است و برای دیگری مقام . ازینجاست که خوف ورجا یا محبت و یقین را بعضی مشایخ از احوال شمرده‌اند و برخی ازمقامات والبته هریك درجای خود درست است. غایت این همه نیز-ازحال ومقام- اتصال مستقیم با حق است واین خود یا با اتحاد حاصل میشود یا باحلول. صوفی گاه مدعی است که باذات الهی اتحاد یافته است و گاه فقط با صفات وی دم ازوحدت میزند. بااینهمه بعضی ازصوفیان - خاصه دربن سه چهار قرن اخیر- بوده‌اند که ازجهت کوته فکری خویش یا برای اجتناب ازشنعت مخالفان، وحدت واتحاد را که هدف عرفان وغایت سلوك است فقط بانورمحمدی و وجود پیغمبر ممکن میشمارند و اتحاد واتصال باحق را محال میدانند وبدینگونه طریقت را حتی در نهایت مقصد با شریعت یکی می‌پندارند.

زهد و محبت

میراث شگرف صوفیه البته منحصر به عرفان وادب آن طایفه نیست آراء صوفیه درفرهنگ وآداب وامثال وتربیت مسلمانان جهان نیز تأثیر عظیم داشته است وازجمله رواج فکر قناعت ورضا، واندیشهٔ توکل وتسلیم که بسیاری ازشرقیان را به خاکساری ودرویش نهادی رهنمون شده است تا حد زیادی از مرده ریگ صوفیه بشمار است. با اینهمه سرمایهٔ این میراث درحقیقت عرفان وادب قوم است که بررسی ارزش آن برای دریافت پایهٔ واقعی فرهنگ اسلامی ضرورت تمام دارد.

صوفیه جماعتی بوده‌اند از مسلمین که اساس کار آنها در عمل مبتنی برمجاهدت مستقل فردی بوده است ودرعلم برمعرفت مستقیم قلبی. درست است که بعضی از آنها باوجود اعتقاد بارتباط بلاواسطه باحق ودرعین اتکاء بر کشف وشهود شخصی، متابعت ازشریعت رانیز

بمنزلهٔ مقدمه وشرط راه لازم‌می‌شمرده‌اند ودرجاهایی که کارهاشان‌با ظاهرشریعت‌موافق‌نمی‌بوده‌است یاظاهرشریعت‌را تأویل‌میکرده‌اندویا طرز کار خود را بنوعی توجیه‌می نموده‌اند لیکن بسبب استقلالی که در عمل و طریقت خویش داشته‌انـد هـم متشرعه که اهـل سنت و جماعت بوده‌اند خود را از آنها کنار میکشیده‌اند هم علماءِ که اهل معرفت عقلی و استدلالی بوده‌اند آنهـا را گمراه میشناخته‌اند .

در حقیقت تکیه برمعرفت قلبی وذوقی‌صوفیه را معتقد بکشف والهام فردی کرده‌است وازین‌رو آنها غالباً معتقد بوده‌اند که ورای‌راه شریعت‌وحتی‌درآنسوی‌تعالیم‌انبیاءطریقتی‌نیزهست که‌انسان‌رابیواسطهٔ غیربه حق متصل میکند واولیاء که‌باعتقاد صوفیه صاحب این طریقت بشمارند ازین حیث چندان با انبیاء تفاوت ندارند همین‌نکته که‌سبب جدایی راه آنها ازطریق سایر مسلمانان شده است منتهی باین گشته است که آنها مجاهدتهای فردی وانواع ریاضتهـای دشواررا ـ برای نیل‌بمقصدی که درطریقت خویش دارند ـ بکاربرندوبدینگونه ازاهل جماعت جداشوند وبانزوا وخلوت بپردازند واین اموررا یگانه‌وسیلهٔ نجات خویش بشمارندودر وصول‌بحق که‌مقصد ومطلوب‌علماء ومتشرعة نیزهست هم برذوق وقلب بیش‌ازعقل‌وبحث تکیه کنندوهم ریاضت‌های خاص و آداب مخصوص را که باعتقادآنها سبب تصفیهٔ باطن و تزکیهٔ قلب تواند شدتوصیه کنند .

معرفتی‌را که بدینگونه ازطریق قلب وغالباً بدون اتکاء برعقل واستدلال حاصل میشود و غایت آن هم اتصال بیواسطه است باذات یا صفات حق ،عرفان میخوانند و عـارف برای آنکه قلب خویش‌را از

کدورتهای نفسانی و جسمانی تصفیه کند غالباً متابعت شریعت را در عبادات واجب میداند نهایت آنکه در بیشتر موارد خاصه در مبادی‌کار نه‌بدان عبادات اکتفا میکند ونه درپایان سیرخویش، خاصه جاهایی که ازحدود اعتدال واستقامت تجاوزمی کند، همچنان برعایت حدود وقیود شریعت مقیّد می‌ماند.

ازین‌روست که‌متشرّعه‌وعلماء صوفیه‌را انکارمی کرده‌اندوبافراط یا تقصیر متهم میداشته‌اند وصوفیه نیز، باآنکه خود بچلّه نشینی و ریاضت دست میزده‌اند متشرعه را بجهالت و علماء را بضلالت منسوب میداشته‌اند و نزاع بین‌صوفی ومتشرع وعارف وعالم که درادب اسلامی همه جاانعکاس وجلوهٔ بارزدارد از همین جاست.

در واقع برخلاف فقها که علم آنها راجع بعبادات و معاملات ظاهرست وگویی جز باجوارح ظاهر سروکار ندارند معرفت صوفیه براعمال واطوار قلب‌مبتنی است وسروکارآنها بااحوال ومقامات باطنی است* ازاین‌روصوفیه فقها را اهل‌ظاهر میخوانند وخود را اهل‌باطن میدانند وهمین گونه دعاوی سبب شده است که فقهاهم آنها را مثل باطنیه ـ که نیز خودرا اهل‌باطن میشمرده‌اند ـ بالحاد منسوب دارندو کافر وگمراه بدانند. صوفیه هم باآنکه بنای‌کارشان برمجاهدتهای فردی است وهریك‌ازآنها میکوشدتا بقول معروف گلیم خویش از موج بدر برد تدریجا بسب تجاذب معنوی و برای آنکه در مقابل هجوم مخالفان تنها نمانند جماعتهای برادری وفرقه های خاص‌اخوت درست کرده‌اند ودر برابر مسجد ومدرسه که پناهگاه متشرعه وفقها بوده است آنها نیز برای خویش‌زاویه و خانقاه‌ساخته‌اند و رفته رفته

آدابی و ترتیبی از آن خود بوجود آورده‌اند که منتهی به پیدایش سلاسل صوفیه شده‌است و بدینگونه عامهٔ مسلمانان خاصه مستعدان و صاحبدلان را در راه بین مدرسه و خانقاه سر گردان داشته‌اند و این سر گردانی در ادب اسلامی - مخصوصاً درشعرفارسی - بین عقل و قلب معرکه‌یی پدید آورده است که داستان درازدارد.

نزد صوفیه آنچه انسان را بخدا راه مینماید هم خداست*. راهنمای او نه عقل است که معتزله میگویند نه دلیل است که اشاعره میپندارند. اگر عقل و دلیل بمعرفت راهبر میشد همهٔ عاقلان درمعرفت برابر میبودند. گذشته از آن عقل و علم که متناهی و محدودست بر وجودی که بی‌حد و نامتناهی است چگونه احاطه تواند یافت؟ صنع خدا هم نمیتواند انسان را بمعرفت او دلالت کند. حادث فناپذیر چگونه میتواند بر آنچه پیش از او بوده است و بر آنچه بعد از او خواهد بود دلالت داشته باشد؟ *

بدینگونه بین انسان و خدا نه عقل واسطه است و نه دلیل. عقل که خود عاجزست جز بدانچه عاجزست راه نخواهد برد. بعلاوه، عقل هم درمعرفت مثل عاقل است. چنانکه عاقل بی‌وجود دلیل راه بجایی نتواند یافت عقل هم بی‌دلیل بدو نتواند رسید. اما دلیل واقعی بیرون از وجود خدا نیست. عقل آلت است برای عبودیت و البته اشراف بر ربوبیت ازاو برنمیآید *. زیرا آستان ربوبیت بسیار بلندست و انسان ضعیف را - که ظلوم وجهول است - باا و هیچ نسبت نیست.

این خدای یکتا در نزد مسلمانان چنان در اوج قدس و کمال مطلق جای دارد که با انسان هیچ نسبت و پیوند ندارد همچنین سر نوشت

کسانیکه برصراط مستقیم عمل‌صالح میروند باتقدیر کسانی که ضال ومغضوب شده‌اند درقرآن بقسمی‌از یکدیگرجداست که برای انسان فناپذیرخاکی کمترامیدآن‌هست که‌جزدرپناه فضل‌ورحمت‌حق‌بنجات برسد ودراینصورت البته تصور آنکه‌بیواسطهٔ شریعت وپیغمبر ، فاصلهٔ بین خلق وحق را درنوردد و وجود فانی محدود خویش را در وجود بی‌پایان ازلی مستغرق به‌بیند برایش‌آسان نیست وبا چنین حالی اگر متشرعهٔ خشك وبی گذشت کسانیرا که‌اینگونه‌دعویها دارند به‌بیدینی و گمراهی منسوب بدارند جای تعجب نتواندبود.

بااینهمه ، صوفیه درقرآن وحدیث هم دستاویز ها یافته‌اندتااز آن رشته‌یی که انسان فناپذیر را باخدای بزرك پیوند میدهد نشانی توانند داد . از جمله درقرآن سخن از میثاق اول‌هست وآن راصوفی پیمان محبت میداند که بین انسان است با خدا ، همچنین در قرآن اشارت بامانت هست که برجهانیان عرضه شد آسمان وزمین بار آن نتوانستند کشید شانه خالی کردند و انسان پذیرفت که ظلوم بود و جهول * نیز درقرآن برای مؤمنان اشاره‌بدیدار رهست ، دیدار خداوند در روز قیامت که اهل سنت حدیث ها در آن باب دارند و امیدها* گذشته ازآن هم درین جهان خداوند در همه جا هست ، در مشرق و درمغرب؛ درهر کجا که انسان روی کند خداهست واین نکته‌نیز که درقرآن وحدیث مکرر ازآن سخن رفته است *میتواند این‌اندیشه را درانسان‌برانگیزد که‌پس خدا ازانسان دور نیست، سهلست‌هیچ‌چیز ازاو بانسان نزدیکتر نیست . خدایی که با فرزندان آدم میثاق ازلی دارد، خدایی که حضورش همه‌جامحسوس‌است‌البته ازرگ گردن‌هم -

چنانکه درقرآن‌هست*- بانسان نزدیك ترست وباوجود فاصله‌یی که بین وجود فانی ومحدود باوجودباقی ونامحدودهست میتوان هم در آخرت بدیدار او امیدداشت وهم درین جهان همه جابااودست درآغوش بود. کدام صاحبدلی هست که خدای خویش را دائم با خود همراه به‌بیند وبا او عشق نورزد؟ آن محبت که بین خدا وانسان هست و در قرآن بدان اشارت رفته است* منشأ این عشق را نشان میدهدو این عشق شگرف بی‌امیداست که ازعاشق همه‌تسلیم بحکم معشوق وتوکل‌واعتمادبراورا طلب میکند وریشهٔ تمام این‌معانی درقرآن هست .

ازینجاست که در اسلام جایی برای عرفان باز میشود و دیگر برخلاف پندار بعضی‌ازمحققان ضرورت‌ندارد که ریشهٔ‌تصوف اسلامی‌را درخارج ازاسلام - وحتماً درخارج از آن - نشان‌دهند.

خاصه که درحدیث هم اشارتهارفته‌است، به‌رابطه‌یی که بین‌خدا هست باقلب مؤمن. ازجمله بموجب یك‌حدیث قدسی خداوندمیگوید که‌آسمان وزمین‌مرا گنجا ندارد اما قلب بندهٔ مؤمن من گنجای من تواندداشت . جای دیگر میگوید وقتی که من بنده‌یی‌را دوست بدارم چشم او، گوش‌او، ودهان‌اومیشوم چنانکه اوبمن می‌بیند، بمن‌میشنود وبمن‌سخن میگوید* .

آیا این گونه احادیث که در مجموعه های حدیث نظایر بسیار دارد نمیتواند دستاویزی باشد برای مسلمانانی که محبت حق رانقطهٔ اتکاء خویش‌میکرده‌اند وبرای نیل‌بوصال او بیرون از راه بحث‌ودرس به ریاضت وتفکر میپرداخته‌اند ؟

میگویندازرابعهٔ عدویه - پارسازنی‌ازاهل بصره که ازپیشروان

قدیم صوفیه است - پرسیدند که آیا در عبادت خویش خدا را هرگز می‌بیند گفت بی‌شك می بینمش که اگر نمیدیدم نمیپرستیدمش. نظیر این سخن رابه علی بن ابی طالب هم - که صوفیه اورا نیز از پیشروان خویش میخوانند - نسبت داده‌اند و البته خدایی که پرستنده او را - هرچند نه‌بچشم سر- می‌بیند بخوبی میتواندنه فقطمورد پرستش بلکه موردعشق نیز واقع‌شود وهمین عشق است که رابعه و شبلی وحلاج - وهمچنین شعرای صوفی-باآنهمه شوروحرارت ازآن سخن گفته‌اند و مولوی دربیان سوزودردآن نی‌را بشکایت میآوردواززبان اوسخنهای دردناك میگوید.

عشق‌حق، عشقی که این‌صوفیه ازآن سخن میگویند ، البته‌در آگنده است به درد جدایی . زیرا وصال حق - که نهایت آن اتصال انسان است‌باوجود مطلق - فقط درلحظه هایی زود گذر و کم‌دوام‌دست میدهد . لحظه‌هایی که‌عارف درجذبه‌ها ومکاشفه های خویش مستغرق وجود خداوند میشود و هستی خودرا درهستی‌او مستهلك می‌بیند. اما این‌لحظه های شیرین ، این‌وقت های خوش ، خیلی‌زودبپایان میرسد وچون آن حال شور وجذبه بسرآمد انسان که عاشق است باقتضای احوال جسمانی خویش ازحق که معشوق اوست جدا میماند وبازباید ساعت‌ها، روزها ، وماهها‌درانتظار لحظه‌یی باشد که وصال شیرین دست دهد وتحت تأثیر جذبه ها ومکاشفات روحانی بازاین اتصال واستغراق معنوی حاصل آید .

جدایی ومهجوری عارف البته فقط فقدان این‌لحظه‌های‌شیرین دیریاب زود گذر نیست . در دواندوه او ازآن‌است که حجاب جسم ،

حجاب نفس ، وحجاب خواهش‌های جسمانی اورا ازعالم ارواح، عالم اتصال جان با آنچه نزد صوفی جانان وجان‌جان وجـان جهان خوانده میشود دور کرده‌است وشوق‌بآن وصال شیرین - اما دردناك وبی‌امید - است که سراسر اشعار صوفیه رادر آگنده است بشکایتهای عاشقانه و دردهای شاعرانه .

زبانی که دراین اشعار عاشقانه بکار میرود هم مشحون است از مجاز واستعاره . آن بیخودی‌رانیز که از وصال حق دست میدهددرین سخنان به مستی تعبیرمیکنند وهرچیز که مایهٔ این مستی یافزایندهٔ آن است نزد شاعران صوفی شراب خوانده میشود . این الفاظ واین مجازات است که عرفان وتصوف را مخصوصاً در ایران تقریباً درهمهٔ اذهان‌رسوخ داده است وادب‌فارسی رارنگی‌خاص بخشیده‌است.

با چنین زبانی که‌ازخیلی قدیم‌نزدصوفیه وسیلهٔ‌بیان ماجراهای روحانی‌شده است عجب نیست که حرف آنهاهم ازقدیم‌برای کسانیکه ازعوالم ذوق وشوربیگانه‌بوده اندغریب ونامفهوم‌بنماید و بآنها تهمت بیدینی و گمراهی‌نهاده شود چنانکه‌شده‌است وبسیاری‌ازظاهرپرستان دعاوی صوفیه خـاصه سخنانی را کـه در بـاب عشق الهی ووصال حق گفته‌اند رد کرده‌اند وفریب‌ابلیس شمرده‌اند وصوفیه دراثبات وتأیید مبادی خویش ناچاردست بتأویل وتوجیه زده‌اند ورشتهٔ نزاع صوفی و متشرّع سردراز یافته‌است .

— اسم صوفی البته در روزگارپیغمبر متداول نبوده است وصوفیه

که تاریخ طریقت خود را تادوران پیغمبر بالامیبرند میگویند صحابهٔ رسول بسبب آنکه‌شرف‌صحبت‌را بر هر عنوان دیگر ترجیح میداده‌اند باین عنوان مشهور نشده‌اند درصورتیکه در بین صحابه کسانی بوده‌اند که در واقع‌زاهد وعابد واهل فقر بوده‌اند . سابقهٔ استعمال لفظ‌صوفی هم درست معلوم نیست . بموجب یك روایت که درباب اخبار مکه‌از ازمحمدبن‌اسحاق نقل شده است، گویند پیش‌از اسلام وقتی مکه‌خالی شد .چنانکه هیچ کس بطواف خانه نمیآمد . پس‌مردی صوفی‌ازجایی دور دست فرازمیآمد ، خانه را طواف میکرد و باز می گشت . اگر این روایت درست‌باشد دلالت‌داردبر آنکه‌این‌اسم‌پیش‌از اسلام هم‌وجود داشته است واهل فضل وصلاح بدان منسوب میشده اند* . درهر حال برحسب ادعای صوفیه‌این‌نام‌درپایان قرن اول‌هجری یا اندکی بعد از آن‌قطعاً وجود داشته است چنانکه از حسن بصری نقل کرده‌اند که صوفئی‌را درطواف‌دیدم‌چیزی باو دادم نپذیرفت و گفت چهار دانگ دارم و آنچه دارم مرابسنده‌است*.

درباب اشتقاق لفظ‌صوفی وریشهٔ آن‌بین اهل‌تحقیق اختلاف است بیشتر صوفیه‌بی‌آنکه بقواعداشتقاق پای‌بندباشند ، این‌لفظ رامشتق‌از صفا دانسته‌اند . بعضی آنرا به صفّه - صفّهٔ مسجدمدینه - که اصحاب صفه ، پیشروان صوفیه، در آنجا پناه یافته بودند منسوب پنداشته‌اند واین‌گمان نیز بااصول ومبادی اشتقاق سازگار نیست . پندار کسانی هم که قوم راسوفیه خوانده‌اند ومنسوب به سوفای یونانی * - بمعنی حکمت - گرفته‌اند اساس درست‌ندارد چنانکه بین لفظ تئوسوفی هم‌با تصوف بر خلاف پندار بعضی مدعیان * بی‌شك هیچ مناسبت نیست .

اقوال دیگر نیز که در باب ریشه و اشتقاق این لفظ بیان شده است غالباً غریب ونادرست مینماید وشاید ازهمین‌روست که بعضی از قدما می‌پنداشته‌اند که این کلمه اشتقاق عربی ندارد ومانند لقبی است که براین طایفه اختصاص یافته‌است.

آنچه قدمای صوفیه گفته‌اند و قاعدهٔ اشتقاق هم با آن موافقت دارد این است که صوفی ازصوف گرفته شده است بمعنی پشم. این وجه اشتقاق را بسیاری ازمؤلفان صوفیه ودیگران هم‌نقل کرده‌اند و اشکالی برآن نیست. سبب انتساب قوم نیز باین نسبت پشمینه پوشی آنها بوده است که‌ازرمان قدیم لباس زاهدان ونیکان‌بشمارمیآمده‌است.

درهرحال باآنکه پشمینه پوشی اختصاص بصوفیه نداشته است این اشتقاق را محققان بیشتر می پسندند خاصه که تصوف مسلمین بی‌شك ازرهدوپارسایی آغاز شده است وپشمینه پوشی زاهدان‌قدیم‌در واقع اعتراضی بوده‌است برطرز زندگی آن جماعتی ازتوانگران که همه عمردر شادخواری و خوش گذرانی بسر میبرده‌اند وهمه جامه و خوراك لطیف داشته‌اند.

بدینگونه نام صوفیه بسبب همین پشمینه پوشی برآمد که‌نشانهٔ پارسایی وپرهیز آنها بود. اما پارسایی این طایفه تنها خود درلباس و خوراك‌نبود درهمه‌چیز ها همچنین‌تقوی وپرهیز نشان میدادند.بانفس وخواهش‌های آن غالباً بسختی‌مبارزه میکردند. چون گمان میکردند تمام بدبختی وتبهکاری انسان از خواهشهای نفس است عمرخویش‌بسر میآوردند وغالباً یك‌قدم‌برمرادنفس نمینهادند* ازاینها گذشته،در رفتارو گفتارخویش‌همه‌جاتحت تأثیر خوف‌خدابودند. گمان‌میکردند که‌انسان

در هر کاری که پیش میگیرد باید خدا راپیش چشم بدارد. حضور اورا احساس کند واز قهر وعتاب او بترسد . همواره بخاطر داشته باشد که این جهان سرای باقی نیست، گذران وفانی است وتمام لذت‌های آن هم از مال وجاه، وزن و فرزند ، چیزی نیست جز فریب و غرور واگر چند واجب نیست که انسان بهمهٔ آنها پشت پا بزند لیکن باید که بآنها دل نبندد تا وجود آنها حجاب وی نشود ووی را ازتوجه بخدا که غایت وجود انسان همانست باز ندارد. بدینگونه صوفی در خرقهٔ پشمینهٔ خویش آتشی نهانی میداشت که عبارت بوداز شوق وصال حق ، راه نیل بدان را هم اعراض ازخلق وازلذتهای این جهانی میدید.

پشمینه پوشی که در قرن سوم ، شعارزهاد وصوفیه بود درآغاز حال نزد بسیاری ازمسلمانان مقبول شمرده نمی‌شد. بعضی آن راخودنمایی تلقی میکردند و از مقولهٔ ریاکاری میشمردند . چنانکه ابن سیرین پشمینه پوشی را نوعی تقلید ازپیروان عیسی میشمردومیگفت بهتر آن دانم که شیوهٔ پیغمبرخویش راپیش گیرم وجامه پنبه‌یی بپوشم . گویند ازمالك بن انس پرسیدند که رای تودرباب جامهٔ پشمین چیست؟ گفت درلباس شهرت خیری نیست . نیز آورده‌اند که حسن بصری مالك دینار را دید که جامهٔ پشمین برتن دارد . پرسید که مگر ترا ازین پشم خوش آید ؟ گفت بلی. حسن گفت پیش ازتو برتن گوسفندی بوده‌است. ابن سماك هم کسانی را که پشمینه پوشی گزیده بودند انتقادمی کرد و میگفت اگر باطن شما بااین ظاهر موافق است مردم را ازباطن خویش آگاه کرده باشید واگر نیست بهلاکت افتاده‌اید *.

این انکار برپشمینه پوشان اختصاص بفقها و زهاد نداشت عامهٔ

مسلمانان هم نظر خوبی نسبت باین جماعت ـ صوفیه ـ نداشتند. بعضی شعراء نیز اصحاب صوف را باین عنوان که پشمینهٔ خویش را دام راه مردم کرده‌اند مذمت میکردند و در کتب ادب اشعاری که حاکی از نفرت نسبت به پشمینه پوشان و از لباس شهرت آنها هست بسیارست، بفارسی وعربی.

بهر حال صوفیه پشیمنه پوشی را شرط کارخویش میشمردند و چنان باین لباس خشن اهمیت میدادند که بی آن ظاهراً کارزهدوپرهیز را ممکن نمیدیدند. حتی اخبار و روایاتی هم نقل میکردند حاکی از آن که پشمینه پوشی نزد پیغمبر وصحابه هم رایج ومقبول بود. چنانکه ازابوموسی اشعری روایت میآوردند که پیغمبر خود پشمینه میپوشید ونیز ازحسن بصری ـ که عامه وی را منکر پشمینه پوشی شمرده‌اند ـ نقل میکنند که گفت من هفتاد تن ازبدریان صحابه رادیدم که جز پشمینه جامه‌یی دیگر نداشتند*. اخبار دیگر نیز ازطریق صوفیه هست که نشان میدهد باعتقاد آنها پشمینه پوشی نزد زاهدان صحابه مقبول وشایع بوده است. حتی اصحاب صفه هم ـ برحسب روایات صوفیه ـ جز لباس صوف نداشته‌اند.

رواج پشمینه پوشی اگر هم تا بعهد پیغمبر نکشد شك نیست که در قرن دوم هجرت جمعی از پارسایان عصر جامهٔ پشمین میپوشیده‌اند وصوفیه نام داشته‌اند. دراوایل خلافت عباسیان بعضی از این صوفیه امر بمعروف ونهی ازمنکر راشعارخویش کرده‌بودند. درزمان مأمون صوفیه حتی دربغداد مجالسی هم داشته‌اند. چنانکه یك تن از آنها وقتی نزد خلیفه آمد، برای مناظره. این صوفی از مأمون سؤال کرد

که خلافت خویش چگونه یافته‌یی؟ وچون مأمون جوابش داد و گفت از پدر یافتم که مسلمانان با او بیعت کرده بودند پشمینه پوش راضی شد و رفت. گویند مأمون کسی را بدنبالش روانه کرد تا محل او ویارانش را بداند. صوفی بمسجدی رفت وداستان گفت وشنودی را که باخلیفه کرده بود برای صوفیان دیگر نقل کرد آنها هم شنیدندومتفرق شدند* وبدینگونه خلیفه دریافت که صوفیه برای خلافت خطری ندارند. در نیشابور هم گویند گفت وشنودی بین صوفیه وامام رضاروی داد که حاکی است از اصرار و افراط آنها در ترک دنیا وزهد*.

در واقع صوفیه کارامر بمعروف ونهی ازمنکر رادرین روزگاران زیاده بجد گرفته بودند. اماموعظه های تند وسخنان عبرت انگیز آنها نه فقط متوجه عامه بودبلکه این طایفه مخصوصاً باصلاح وتهذیب حکام وفرمانروایان نظرداشتند. زهدآنها هم نوعی اعتراض بود برزندگی گناه آلودی که فرمانروایان وقت درپیش گرفته بودند. این مقاومت منفی زهاد، حتی ازعهد امویه شروع شده بود. چنانکه حسن بصری درانتقاداز کژرویها وتبه کاری های امویان بی‌پروا و گستاخ بود. زهد وپارسایی هم که خوددرطریقت صوفیه قدم اول محسوب میشد سابقهٔ کهن داشت و حتی به عهد پیغمبر و صحابه میرسید.

پشمینه پوشی که درنزد بیشتر امم و اقوام جهان نشانهٔ زهد و پارسایی بود از خیلی قدیم در بین مسلمانان پدید آمد. درست است که زهد یگانه منبع تصوف نیست اما پیدایش آن بی‌شك ازاسباب

عمده‌یی شد که اذهان مستعد را برای قبول فکر عرفان آماده کرد و موجب انصراف آنها از حیات ظاهر گشت.

تأثیر زهد در پیدایش عرفان هم اختصاص بمسلمانان نداشت. دربین یهود و نصاری نیز توجه بعرفان تا اندازه‌یی ازهمین عنایت بزهد و پرهیزکاری آغازشد چنانکه اسنی‌های[1] یهود هم نیل بمدارج عرفان را ازپرهیز و پارسایی شروع می کردند. همچنین زاهدان مسیحی نیز که یونانی‌ها آنها را گوشه نشینان[2] می‌خواندند از خشن پوشی و سلسله بندی و ریاضت و قناعت بمرحلهٔ عرفان قدم نهادند و جوکیان هند هم بیش و کم همین حال را دارند.

در هرحال زهد و پرهیزهرچند همه جا منتهی به عرفان نشده است لیکن نزد مسلمین یك چند زمینه را برای توجه بعضی‌مستعدان آماده کرده است که تا ازآن راه بقلمروعرفان و تصوف درآیند. اما این زهد و پرهیزی که زهاد مسلمان را به تصوف کشانید تا حدی از تعالیم قرآن و سیرت پیغمبر مأخوذ بود. در قرآن خاصه درجاهایی که بیم دادن وترسانیدن مشرکان مورد نظر بود کوچك شمردن متاع دنیاوبشارت دادن بنعیم آخرت مکررآمده است واین‌امرخودازمبانی زهد اسلامی بشمارست.

آیات راجع به خوف وعذاب آخرت البته عشق بلذتهای حیات این جهانی را در نفوس مسلمین ضعیف می کرد خاصه که پیغمبر خود با وجود توجه بنشر اسلام و دعوت خلق، سیرتی شبیه باهل زهد و ریاضت داشت و دربعضی موارد شاید به خوف وخشیت هم می گرایید.

۱- Esseniens ۲- Anachoretes

در مکه سیرت پیغمبر تا حدی سیرت اهل زهد بود که گاه مستغرق در عزلت و تفکر و گاه دلبستهٔ انقطاع و عبادت میشد. اما در مدینه با آنکه از تفکر وعبادت نکاست باحوال معشیت و امور دنیوی نیز توجه تمام می‌ورزیدو چون درین دوره، مخصوصاً بتأسیس مدینهٔ اسلامی و تنظیم معیشت مسلمین نظر داشت آنها را از استغراق و ریاضت و گرایش به‌رهبانیت منع کرد، چنانکه عبدالله بن عمرو بن عاص را که می‌خواست درتمام سال روزه بگیرد نهی نمود وعثمان بن مظعون را که درصدد بود بترك زن و فرزند بگوید و بسیر و سفرپردازد نیز ازین کار بازداشت.

روی هم رفته کردار رسول و یاران در مدینه نیز - مثل مکه - مبتنی برقناعت و زهد بود و درعین اشتغال بامور عادی از استغراق تام در کارهای دنیوی اجتناب می ورزید. نه تنها اصحاب صفه و کسانی چون ابوذرغفاری، حذیفة بن الیمان، سلمان فارسی، ودیگران درغایت فقر و زهد بسر می‌بردند بلکه خلفای راشدین نیز غالباً درنهایت سادگی بودند. بقول یك مورخ معروف «جامه های خشن پوشیدندی ودرمطاعم تقلیل داشتندی، و پیاده در بازار رفتندی، و پیراهن‌ها ازپنبه، وپینهٔ درشت بآن بردوخته تا نیمهٔ ساق، و بجای کفش تاسومه داشتندی و تاسومه بغدادیان نعلی را گویند که دوال‌ها برآن بردوخته باشند و آن را کسی پوشد که برپای زخمی دارد و کفش نتواند پوشید» *.

باری پیغمبر هر چند افراط در زهد و پارسایی را غالباً منع میکرد اما درعهد وی و بی‌شك تحت تأثیر آیات قرآنی مسلمانان غالباً از خوف خدا چندان پروای لذتهای جهانی را نداشتند و مخصوصاً با

سادگی و فقری که با زندگیشان همراه بود صبروزهد و رضا وقناعت را ، چنانکه شیوهٔ زاهدان است ، رعایت میکردند. تلاوت قرآن نیز از اموری بود که‌هم از آغاز اسلام در بعضی دلها هیبت و خوف پدید می‌آورد و حفظ آیات و تدبردرآنها بسا که از رغبت قوم بمتاع دنیا می‌کاست و میل بزهد و انزوا را درآنها می‌افزود.

این میل بزهد و عزلت مخصوصاً در دورهٔ بعدازخلفای راشدین که بنی‌امیه خلافت را تقریباً بسلطنت تبدیل کردند دربین عده‌یی از مسلمانان قوتی بیشتر یافت و منتهی شد بنوعی نهضت زهد که گویی چون عکس‌العملی بود در برابر افراط و اسراف‌آنعده از مسلمانان که بکلی‌در ثروت و تجمل غوطه‌ور شده بودند و بسا که از قرآن و احکام شریعت هم غافل میماندند. البته اعتقاد مسلمانان بفناپذیری عالم ظاهرویقین‌آنها بروز جزا که در قرآن و سخنان پیغمبر مکرر بآنها تأکید رفته بود خود از مهمترین اسبابی بود که مسلمانان را بترك لذتهای ناپدیدارمیخواند وبتسلیم ورضا سوق می‌داد و درحقیقت برخلاف پندار کسانی که زهد و پارسایی مسلمانان را تقلیدی ازفقر عیسوی میشمارند* می‌توان بیقین گفت که این میل بزهد و قناعت و این ذوق اعراض از لذت و شهوت که در بین طبقهٔ نخستین مسلمانان پدیدآمده بود از تعالیم قرآن و ازسیرت رسول سرچشمه می گرفت واخذ و اقتباس از شیوهٔ فقرای عیسوی و سایرمذاهب اگر هم صورت گرفته است در دوره‌های بعد بوده است نه در اوایل اسلام. نهایت آنکه زهد اسلامی اساساً معتدل بود و آن افراطی که درین باب بین رهبانان عیسوی و جوکیان هند متداول بود نزد مسلمانان غالباً بکلی

نامقبول شمرده میشد. با اینهمه‌سر گذشت زهاد صحابـه همواره در درنظرمسلمانان نمونه‌یی بود اززندگی درست که می‌توانست سرمشق نیکان و جوانمردان تلقی شود و مایهٔ عبرت و شوق کسانی باشد کـه برای گرایش بعالم درون آمادگی داشته‌اند.

بدینگونه دربین صحابه کسانی بودند که تحت تأثیر قـرآن گرایشی به زهد و ریاضت یافته بودند. اصحاب صفه ــ که صوفیه آنها را ازپیشروان خویش میشمارند ــ مخصوصاً نمونهٔ فقروقناعت محسوب میشدند. اینها که گویند تعدادشان دریك زمان حتی به چهارصدتن[۱] می‌رسید مهاجرین فقیربودند و پیغمبر جمعی از آنها را درصفهٔ مسجد جای داده بود. راجع بفقر و زهداین جماعت، صوفیه بعدها روایات زیاد نقل کرده‌اند که بعضی از آنها هم گزاف می‌نماید. از جمله آورده‌اند که‌روزی‌اتفاق‌می‌افتاد که‌ایشان‌به‌چهل‌تن‌یك‌خرمامیخوردند هر یك آن خرما را می‌مزید و بدیگری می‌داد. دربعضی موارد از گرسنگی بیهوش میشدند با اینهمه حال خویش با کس نمی گفتند. نیز گفته‌اند که این اصحاب صفه بیشتر برهنه بودند و خود را میان ریگ پنهان می کردند. چون هنگام نماز میشد آنها کـه جامه‌یی داشتند نماز می کردنـد و در ریگ پنهان میشدند تا دیگران آن جامه‌ها بپوشند و بنماز بروند*.

اگر هم روایتهایی کـه صوفیه در باب اهل صفه نقل میکنند مبالغه‌آمیزباشد بازشك‌نیست که‌دربین‌صحابه کسانی اهل‌زهد وریاضت

بوده‌اند. بسیاری از آنها حتی با آنکه فقیر نبوده‌اند زاهدانه می‌زیسته‌اند و بعضی دیگر از باب احتیاط عمداً از جمع مال خود داری میکرده‌اند. زندگی عدهٔ زیادی از آنها نمونهٔ سادگی و پارسایی و خدا ترسی بوده است. ابوذر غفاری جمع آوردن مال را بیش از خرج یك روز روا نمی‌شمرد. حذیفة بن الیمان می گفت خوش‌ترین روزها در نزد من آنروزست که اهل خانه‌ام می آیند و می گویند چیزی برای خوردن نداریم. حتی خلفای راشدین باوجود فرمانروایی که داشتند درغایت سادگی سرمیکردند، با جامهٔ پینه دوخته و با خوراك ناچیز وساده. دیگر صحابه هم غالباً از خوف خدا و بیم جزا در دلنگرانی واندوه زاهدانه بسر می‌بردند. عبدالله بن رواحه وقتی بغزوهٔ مؤته می‌رفت، چون با یاران وخویشان شهر وداع گفت ازخوف مرگ و از ترس دوزخ می گریست*. خباب بن الارت در روز مرگ بسبب مالی که بر وی گرد آمده بود گریه می کرد.* سلمان فارسی حتی وقتی امارت داشت زنبیل می‌بافت تا از دسترنج خویش نان خورده باشد، گویند حتی برای خود خانه هم نساخت و در سایهٔ دیوار می آرمید * حذیفه وقتی بامارت مدائن می رفت هیچگونه حشمت و تکلف را اجازت نمی‌داد هنگام ورود بشهر سوار خری بود و گرده‌یی نان در دست گرفته می‌خورد. * زهد و سادگی در نزد صحابه‌تا بدین پایه بود.

گذشته از صحابه بعضی تابعین هم بپارسایی وخدا ترسی شهرت

یافته‌اند . از جمله اویس قرن که گویند بسبب اشتغال بخدمت مادر از درك صحبت پیغمبر بازماند در متابعت او چندان پا برجا بود که وقتی شنید دندان پیغمبر درجنگی شکسته است چون نمی‌دانست کدام دندان او بوده است همه دندانهای خویش بشکست . در بین تابعین و نسل بعد از آنها زاهدان و مرتاضان بسیار پدید آمدند . از زهد و پرهیز این پارسایان در کتب صوفیه داستانهای بسیار نقل شده است: عبرت‌انگیز وجالب .ازجمله‌ربیع بن‌خیثم‌را گویندفالجی روی داد از مداوا اجتناب کرد و گفت نه بیمارمی‌ماند نه طبیب . ابو مسلم‌خولانی در عبادت از هیچ نکته غافل نبود . زین‌العابدین نماز شب را نه در حضرترك می کرد نه‌در سفر. سعید بن‌مسیب درمدت‌پنجاه سال نمازصبح را با وضوی عشا می‌خواند . حسن بصری در رفتار و گفتار خویش خاکساری و فروتنی زاهدانهٔ کم نظیری نشان می‌داد . این زاهدان غالباً روزگار خودرا آگنده از فساد و گناه می‌دیدند وبعزلت وانزوا روی می کردند . با اینهمه درنصیحت خلق ــ که امر بمعروف ونهی‌از منکرست ــ گستاخ وبی‌پروا بودند .

از اوایل خلافت امویان ، که خلافت در دمشق بنوعی سلطنت تبدیل شد نارضایی کسانی که بردستگاه خلیفه بچشم اعتراض می‌نگریستند ، رفته رفته افزونی یافت . بخصوص در عراق که کانون عمدهٔ نارضایی‌ها بود این اعتراض صورتهای گونه گون یافت : شیعه ، خوارج ، موالی و شعوبیه هریك بنحوی با خلافت دمشق مبارزه می‌-

کردند. درین میان عده‌یی زهاد هم بودند که بیشتر اوقاتشان درعزلت و عبادت می گذشت و کناره گیری آنها ازدستگاه خلافت گویی نوعی اعتراض بود بر رفتار خلیفهٔ وقت وسایر کسانی که بفساد و گناه گراییده بودند.

این نکته که گاه بعضی از مسلمانان بعنوان اعتراض بر رفتار حکومت بترك دنیا می گفتنداند و یا دست از کارهای جهانی باز می کشیده‌اند از اواخر روزگار خلفای راشدین سابقه یافت. چنانکه عامر بن عبدالقیس که در روزگار عثمان متهم شد باینکه گوشت نمی‌خورد واز زنان می‌پرهیزد، در واقع برخلیفهٔ وقت اعتراض داشت. ابوذر غفاری نیز زهد خویش را چون اعتراضی براعمال خلیفه نشان می‌داد. درماجراهای آغاز خلافت علی‌بن ابی‌طالب هم بعضی ببهانهٔ اجتناب از فتنه عزلت زاهدانه گزیدند و کناری کشیدند. در هر صورت گرایش بزهد وپرهیزدر بین مسلمانان عکس‌العملی بود درمقابل کار کسانی که در ثروت وتجمل مستغرق شده بودند یا کردارشان با رفتار پیغمبر سازگار نمی‌نمود.

با آنکه ذوق جمع ثروت از همان آغاز کار فتوحات در بین مسلمانان پدیدآمده بود و غنیمت‌ها و اسیرانی که فاتحان عرب از کشورهای فتح شده آورده بودند بسیاری از آنها را که پیش از آن فقیر هم بودند توانگر ساخته بود تقسیم این غنیمت ها تا بروزگار عثمان درهرصورتی بود که چندان موجب اعتراض و اختلاف نمی‌شد درصورتی که عمربن خطاب درتقسیم غنیمت کسانی راکه اهل بدر بودند و سایر «سابقین» را بردیگر مسلمانان مقدم داشته بود و شیوهٔ

ابوبکر را دراین باب که مبتنی بر رعایت مساوات بین همه‌بود کنار گذاشته بود . اما عثمان درین تقسیم شیوهٔ دیگر پیش گرفت و به خویشان و نزدیکان خود بیشتر رسانید . ازین رو در عهد وی کسانی مانند طلحه بن عبیدالله ، زبیربن عوام ، عبدالرحمن بن‌عوف، سعد بن ابی‌وقاص، عبدالله‌بن‌ابی السرح‌وحتی خودخلیفه‌مالك ثروتهای‌هنگفت شده بودند . این مایه ثروتها ، که بهانهٔ عمدهٔ اعتراض بر خلیفه و نزدیکان او بود بی‌شك ذوق لذت جویی وعشرت طلبی‌را درتوانگران برمی‌انگیخت . اما البته در حجاز و مدینه هنوز برای دنیا طلبان اسباب عیش آماده نبود . انتقال مرکز خلافت ازمدینه بدمشق این اسباب را فراهم آورد .

شام که محل تلاقی تمدن‌های قدیم شرق با تمدن روم بود و بجهت هوای خوش ونعمت بسیار، اسباب عیش درآن ازهرحیث‌فراهم بود مجال وسیعی بدست‌آن کسانی‌می‌داد که از غنائم و فتوحات خود اموالی بدست آورده بودند و می‌خواستند آنرا صرف عیش و نوش خویش کنند . البته‌آسایش وراحتی زندگی در شام بکلی باآن سختی و دشواری که در زندگی حجاز و بادیه بود تفاوت داشت و ازین رو رفته رفته اسباب گونه‌گون پدیدآمد که امراء و خلفای بنی امیه ، از شیوهٔ پیغمبر وخلفای راشدین هرروز دورتر شوند و البته اشتغال بعشرت‌طلبی‌ولذت‌جویی‌هم خودبخود مایهٔ دوری ازسنت پیغمبرو فرو رفتن درمعاصی وملاهی شد و رفتار خلفای بنی‌امیه وبیشتر امراءِ آنها که بجز عدهٔ معدودیشان باقی بیشتر عمررا صرف جمع مال و منال وعیش و نوش می کردند تصویر روشنی از زندگی توانگران مسلمان

آن روزگاران را بدست می‌دهد.

البته درچنین وضعی، کسانی که نمیخواستنند به گناه قرن خویش آلوده شوند تنها چاره‌یی که بنظرشان می رسید آن بود که ازجامعهٔ گناه آلود کناری گیرندو ازآنمیان کسانی که‌صحبت پیغمبر یاصحابه‌رادریافته بودند، کوشیدندتا دامن‌ازصحبت خلق‌فراهم چینند وخود اگر بادنیا طلبان نیزفرصت گفت وشنودی دست داد سعی کنند درآنها نیز همین‌روح خوف وپرهیز را برانگیزند وگمراهان وتبه‌کاران را بحیات آخرت و بجزا وحساب ودوزخ توجه دهند. اینان زاهدان زمانه بودند که پیشروان صوفیه بشمارند.

دسته‌یی از همین زاهدان بودند که چون در بازارها و مساجد حکایات عبرت انگیز از احوال پیغمبران گذشته و یا امم و اقوام فراموش شده برمردم فرو می‌خواندند قُصّاص (= قصه گویان) خوانده می‌شدند وغالباً چنان‌باشورو درد سخن می گفتند که مکررشنوندگان بی‌خیال رابه گریه می‌افکندند وباندوه و اندیشه فرو می‌بردند. اینها حس گناهکاری، حس ترسکاری و اندوه را بمدد قصه‌های کهن، قصه‌هایی که درباب پیغمبران قرآن و تورات شنیده بودند، و حتی گاه بکمك قصه هایی از منابع سریانی و بودایی، که پر از درد و اندوه تایبانه بود، در مردم برمی‌انگیختند و درعین حال امیدرهایی، امید نجات وفلاح را باذکر قصه‌هایی راجع‌به منجی‌موعود ـ مسیح ومهدی آخرالزمان ـ در دلهاشان زنده می کردند و بدینگونه هم عامه را از

مفاسد و تباهکاریهای رایج عصر خویش بیزار و متنفر می کردند هم آنهارا باصلاح آن مفاسد امید ونویدی می‌دادند.

مجالس آنها که غالباً مملو ازشنوندگان گونه گون بود که گاه کسانی‌را نیز بزهد وتوبه می کشانید و براه عزلت و انزوا می‌انداخت اما حلقه‌های دیگر زهاد هم مثل این مجالس قصه گویان پر بود از کسانی که چون از اوضاع زمانه ناخشنود بودند باینگونه دعوتهای زاهدان باشوق وعلاقه پاسخ می‌دادند. سخنان بعضی اززاهدان نیز در انتقاد از اوضاع روزگار، پربود از تلخی و شکایت. حتی بعضی از آنها درپیش روی خلفا و امراهم سخنان تلخ ونیشدار می گفتند.

ازآنجمله حسن بصری بود که صوفیه او را بعدها ازپیشوایان خویش شمردند. وی درفصاحت شهرت وآوازه‌یی بی‌مانند داشت و از این حیث بعضی اورا با حجاج بن یوسف ــ که هم به سخنوری وزبان آوری‌مشهور بود ــ مقایسه می کردند.* موعظه‌یی که‌وی‌درحق‌خلیفه عمر بن عبدالعزیز کرده است باقی است وحاکی است از عمق وتأثیر بیان او. همچنین در خطابی که با ابن هبیره والی بصره کرد سخنان درشت گفت واورا از خوش‌خدمتی‌ها وستیزه گریها که حکام‌وقت‌برای رضای خلیفه بجا می‌آوردند سخت ملامت کرد.*

بهلول مجنون ـ که گویند ازخویشان خلیفه هارون الرشید هم بود ــ درموعظه گستاخ وبی‌پروا بود. حکایتهایی بدو منسوب است که حاکی است ازنکته سنجی‌های او در موعظه. پندهای تلخ او مکرر خلیفه و درباریان عشرت‌جوی اورا متأثر می کرد.

همچنین ابن سماك از زاهدان مشهور این عصر در ملاقات با

هارون اورا پندهای تلخ داد. گویند وقتی وی نزد رشید بود خلیفه آب خواست چون آب آوردند ابن سماك پرسید ای خلیفه اگر این آب را از تو بازدارند آنرا بچند میخری؟ گفت به نیمی از ملك خویش چون آب را بخورد پرسید اکنون اگر تورا از راندن آن بازدارند برای آنکه آنرادفع توانی کرد، چندخواهی داد؟ گفت همه ملك خویش را. ابن سماك گفت ای خلیفه ملکی که نیم آن بهای یك آب نوشیدن باشد و تمام آن بیك آب راندن نیرزد قدر آن ندارد که در پی آن با دیگران برشگ ورزی و دشمنی برخیزند. خلیفه ازین سخن بگریست*

دربارهٔ حاتم اصم هم آورده‌اند که چون با خلیفه برخورد کرد او را زاهد خواند. خلیفه گفت من زاهد نیستم توئی زاهد. حاتم گفت زاهد آنست که به چیز اندك قناعت کند. چون توبدنیاقناعت کرده‌یی زاهدی. من که سر بدنیا و آخرت فرو نمی‌آورم چگونه زاهد باشم؟*

در زمان مأمون عده‌یی از همین زهاد بودند که بنام صوفیه معروف شدند و کارشان امر بمعروف بود و نهی ازمنکر. بدینگونه دربین‌مسلمانان آنچه سبب پیدایش تصوف شدزهد بود وخوف ازخدا. حدیث عشق الهی چیز دیگربود که رابعهٔ عدویه آنرا برزهد و درد صوفیه افزود.

ظهور رابعه و تعالیم او نقطهٔ انعطاف تصوف بود که تدریجاً از زهد خشك مبتنی برخوف و خشیت به معرفت دردآلود مبتنی برعشق

ومحبت گرائید . این رابعه پارسازنی بود ازاهل بصره و گویند با حسن بصری ـ شاید در اواخر عمر حسن ـ هم معاصر بود. آورده‌اند که وقتی رابعه هنوز کودك بود دربصره قحطی افتاد . او رافروختند ویك چند بکنیزی افتاد . بعدها چون خواجه‌اش پارسایی وخدا دوستی اوبدید آزادش کرد . رابعه همهٔ عمر شوهر نگزید و سربصحبت خلق فرود نیاورد . چند تن ازپارسایان عصر ـ که البته به پیروی از سنت پیغمبر از تجرد اجتناب داشتند ـ از وی خواستگاری کردند . پاسخ او همیشه این بود که درمن وجودی واختیاری نمانده است مرا ازاو باید خواست . برخلاف صوفیهٔ بعد که در زیبایی های جهان جمال حق‌را مطالعه می کردند وی بزیبایی‌های جهان ظاهری بی‌اعتنا بود .یکشب بهاری خادمه‌اش اورا بیرون خواند و گفت بیرون بیا تا آثار خدا بینی . رابعه جواب داد که تو بدرون آی‌تاخدابینی . خوداو برای نیل بدیدار خدا دائم در طوفانی از اشك و اندوه عاشقانه بسر میبرد . زندگی اونیز همه‌سادگی بود ودرویشی. ازحسن بصری نقل کرده‌اند که گفت درهمهٔ خانهٔ او کوزه‌یی‌دیدم کناره شکسته که با آن طهارت می کرد وهم آب میخورد ، خشتی که بزیر سرمی‌نهاد ومصلایی از نی بافته که برآن نماز می کرد و بیرون ازین دیگر چیزی نداشت .

سخنان‌او دربیان سوزمحبت تأثیری بی‌مانند داشت. می‌نویسند که او را گفتند حضرت عزت را دوست می داری گفت دارم گفتند شیطان رادشمن داری گفت نه گفتندچرا گفت ازمحبت رحمان‌پروای عداوت شیطان ندارم که رسول‌را علیه‌السلام بخواب‌دیدم که مرا گفت یا رابعه مرا دوست داری ؟ گفتم یا رسول‌الله که بود که ترا دوست

ندارد ولیکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند. نیز «درمناجات میگفت بارخدایا اگر مرا فردا در دوزخ کنی من فریاد برآورم که وی را دوست داشتم با دوست این کنند؟» وهمچنین می گفت «الهی مارا از دنیا هرچه قسمت کرده‌یی بدشمنان خود ده و هرچه در آخرت قسمت کرده‌یی بدوستان خود ده که مرا تو بسی!»

گویند وقتی رابعه بیمارشد سفیان ثوری - از زاهدان روزگار - بدیدنش رفت. پرسید که «یا رابعه چه چیزت آرزوست؟ گفت یا سفیان تومردی از اهل علم باشی، چرا چنین سخن گویی؟ بعزة الله که دوازده سال است مرا خرمای تر آرزو می کند تو دانی که در بصره خرما را خطری نیست من هنوز نخورده‌ام که بنده‌ام وبنده رابا آرزو چکار؟ اگر من خواهم و خداوندم نخواهد این کفر بود، آن باید خواست که او خواهد تا بندهٔ حقیقت او باشی اگر او خود دهد آن کاری دیگر بود».

همین سفیان ثوری (١٦١-٩٦) زاهد و فقیه بود، و در حلال و حرام داناترین مردم روزگار شمرده میشد با این حال از پرهیزگاری که داشت قضاء کوفه را که مهدی باو پیشنهاد کرد نپذیرفت و تا پایان عمر از بیم خلیفه متواری گونه میزیست.* این سفیان درخدا ترسی کم مانند بود. گویند هروقت سخن مرگ می‌شنید چند روز از خود می‌رفت با اینحال مرگ را بآرزو می‌خواست وهرگاه کسی از مریدانش به سفری می‌رفت می گفت اگر جایی مرگ ببینید برای من بخرید.*

اینگونه پارسایان درین روزگاران درعراق بسیار بودند. البته ظاهر حال این طایفه بادیگر مردم شباهت نداشت. جامهٔ پشمین درشت می‌پوشیدند ودر نهایت درویشی و خاکساری میزیستند. بعضی بکلی دست از کارهای دنیا می کشیدند بعضی دیگر حتی مصلحت تن و جان خویش را نیز کنار می گذاشتند. خیلی از آنها اوقات خودرا یکسره در نماز و ورزه وشب زنده‌داری و قرآن خوانی بسر می‌بردند و بعضی بکلی از صحبت خلق بریده بودند و دربیابانها و کوهها اوقات را به عبادت می گذاشتند.

حسن بصری درعصر خویش سرآمد زاهدان بود وبسیاری گنه‌کاران بر دست او توبه کردند وبزهد گرائیدند از آنجمله نام حبیب‌عجمی را می‌توان یاد کرد که گویند ربا خوار بود وبدست حسن توبه کرد امابعد ازتوبه درزهد وتقوی سرآمد اقران شد وسخنان منسوب به او حکایت دارد از استغراق تام او درذکر خدا.

این ذکر خدا بسیاری از زهاد را بانزوا از خلق و حتی به اجتناب از دینامی کشانید. حتی کسانی ازآنها که ازصحبت خلق نیز اجتناب نمی کردند دلهاشان پر بود ازخوف خدا. میمون بن مهران باآنکه خودکاتب عمربن عبدالعزیز بود در پارسائی وپرهیزودرسادگی و رقت قلب نظیرنداشت. سعیدبن جبیر تابعی معروف، بس که‌ازخوف خدا می گریست چشمش رنجور شد. عطاءِ سلمی ازغلبهٔ خوف راحت وآرام نداشت وروز وشب پیوسته می گریست. میگویند هروقت بلائی عام پدیدمی آمد وی می گریست ومیگفت این ازشومی عطاست اگر عطا بمیرد مردم خلاص میشوند *.

ازجملهٔ زهاد عراق درین زمان ابوهاشم کوفی بود (۱۶۰هـ ق) که گویند دربین مسلمین اولین کس که بنام صوفی مشهور شد او بود. اینکه دربارهٔ او گفته‌اند که درفلسطین هم صومعه‌یی بنا کرد شاید درست نباشد اما بهرحال درزمان او بود که زهاد بنام صوفیه شهرت یافتند. مخصوصاً یک زاهد معاصر او ـ ابراهیم ادهم ـ درهمین‌ایام نام وآوازهٔ بلند یافت.

داستان ابراهیم ادهم (۱۶۰ هـ ق) نیز ازجالب‌ترین‌داستانهای صوفیه است. گویند این ابراهیم امیر زاده‌یی بود در بلخ، جوانی دولتمند و دوستدارذوق و نشاط. وقتی وی درسرای خویش بود.مردی آمد درلباس شتربانان وخواست تا بسرای ابراهیم درآید. خادمان رها نکردند و پرسیدند چه می‌خواهی و کجا می‌روی؟ مرد گفت خواهم تا بدین رباط‌درآیم. گفتند این رباط نیست سرای‌ابراهیم‌ادهم است. پرسید که این ابراهیم ادهم این سرای از کجا یافت؟ گفتنداز پدر. گفت پدر وی از که یافت؟ گفتند وی نیزازپدر که درهمین سرای می‌زیست. گفت ای عجب مگررباط جزین باشد که یکی بیاید و یکی برود. ابراهیم ادهم که درسرای بود این گفت وشنودها بشنید وسخت متأثر شد. نیزآورده‌اند که ابراهیم ادهم روزی بشکار رفت درپی آهویی اسب بتاخت. آهو بر گشت و از وی پرسید ای ابراهیم آیا ترا برای همین‌کار آفریده‌اند؟ ابراهیم سخت متأثر شد و باز گشت درهنگام باز گشت اسبی که برآن سواربود بزبان آمدو گفت ابراهیم ترا برای همین‌کار ساخته‌اند؟ زمانی گذشت از کوههٔ زین همین صدا را شنیدوحتی از گریبانش همین آواز بر آمد. ابراهیم سخت بی-

خود شد و سر به بیابان نهاد . جامهٔ خود را بشبانان داد و خود جامهٔ آنها پوشید. بدینگونه امارت را ترک کرد و بسیاحت و ریاضت پرداخت داستان او از بعضی جهات یاد آور داستان بود است. با همان رنگ و نگار شاعرانه و با همان صبغهٔ زهد و عزلت.

زهاد وصوفیهٔ خراسان درین زمان منحصر بهمین ابراهیم ادهم نبودند . خاموشی کانون سیاسی عهد ابومسلم، جاه‌طلبی‌های ارضاءنشدهٔ اهل‌خراسان، ومجاورت این سرزمین‌باحوزهٔ فعالیت سیاحان وزائران بودایی ، خراسان را مثل عراق کانون تمایلات صوفیانه کرد .از جملهٔ این‌صوفیان شقیق بلخی بود که گویند از ابراهیم ادهم سرمشق یافت. وی در اوایل حال تجارت می کرد و وقتی هم برای تجارت ببلاد ترک رفت . درین مسافرت گویند بمعبد بت پرستان در آمد وبا یک تن از کاهنان آنجا سخن گفت واورا از نیایش بتان برحذرداشت . وقتی به این کاهن گفت که همهٔ جهانیان یک آفریدگار دارند مردپرسید که اگر خدای جهان یکی است برای چیست که تو رنج سفربر خود نهاده‌یی و ببازرگانی باینجا آمده‌یی؟ مگر آن آفرینندهٔ یکتا نمی‌توانست در همان شهر که بودی رزق ترا بدهد ؟ گویند این نکته موجب عبرت واندیشهٔ شقیق شد و اورا بزهد وتوکل رهنمون گشت.

یک صوفی دیگر که هم درین زمان آوازهٔ بلند یافت بشر بن‌حارث بود از اهل مرو . وی بزرگ زاده بود و اهل علم اما بگناه آلودگی داشت ، جذبه‌یی در دامنش آویخت چنانکه هم‌ازعلم خویش توبه کرد وهم دست از گناهان کشید . سرانجام چندین صندوق کتابی را هم که‌داشت درخاک کرد. گویند همهٔ عمر با پای برهنه می گشت و

ازین روبود که او را بشر حافی می خواندند. سبب آنکه همواره با پای برهنه می گشت آن بود که وقتی از کسی میخی خواست تا بکفش خویش بکوبد آنمرد دریغ داشت وی کفش خود بدور افکند تا بجهت آن محتاج خلق نباشد واز آن پس همهٔ عمر پای برهنه بود. گویند پرسیدندش که چرا کفش در پای نکنی؟ گفت «حق تعالی می گوید زمین را بساط شما گردانیدم. بر بساط پادشاهان ادب نبود با کفش رفتن» خواهر بشر هم - چنانکه مشهوراست - درزهد سر آمد بود واز پارسایی وپرهیزگاری او داستانها باقی مانده است.

باری در گرایش بزهد وانزوا، تمام بلاد مسلمانی از عراق و خراسان و مصر و حجاز یکسان بودند و در تمام این نقاط کسانی از مسلمانان بودند که برواج فسادوشیوع عیش وعشرت در بین عامه معترض بودند وروی آوردن بخدارا مهمترین وسیلهٔ رهایی ازین گرداب بلا می‌شمردند. حتی در بین فقها واهل حدیث نیز این اندیشه‌ها قوت داشت چنانکه عبدالله بن مبارك فقیه ومحدث مشهور تمایلات زاهدانه داشت امام احمد حنبل باصوفیه نشست وبر خاست می کرد وابوحنیفه وامام شافعی را هم صوفیه از پیشروان طریقت خویش میشمارند.

اندیشهٔ زهد وپارسایی، که در آغاز پیدایش صوفیه منتهی بنوعی نهضت امر بمعروف ونهی از منکر شد تدریجاً باحرف های تازه همراه شد و رنگی تازه یافت. هم زهد آنها بجهت تندرویهایی که داشت و مخصوصاً بسبب ریاضتهای سختی که صوفیه برخود تحمیل کردند تا حدی از لوازم شریعت انحراف جست وهم پیدایش اندیشهٔ تأویل ظاهر وفکر

رجوع بباطن احکام که نزد آنها قوت گرفت موجب بدگمانی عامه در حق آنها گشت. حدیث محبت الهی هم متشرعه را از آنها ناراضی کرد ورفته رفته سخنانی از صوفیه صادر میشد که گویی فقها و اهل حدیث را بچالش می‌خواند.

ازجمله گویند کسی بابشر حافی «مشاورت کرد که دوهزاردرم دارم حلال، میخواهم که به حج شوم. گفت تو بتماشا می‌روی اگر برای رضای خدا می‌روی برو وام کسی بگزار یا بده به یتیم یابمردی مقل‌حالی که آن‌راحت که بدل مسلمانی‌رسدازصدحج اسلام‌پسندیده‌تر باشد. گفت رغبت حج بیشتر می بینم گفت از آنکه این مالها نه‌ازوجه نیکو بدست آورده‌یی تـا بنا وجـوه خرج نکنی قرار نگیری». و آورده‌اند که معروف کرخی روزه داشت و روز نزدیك بآخر بود سقائی از نزد او می گذشت وفریاد میکرد خدا رحمت کند کسی را که آب بنوشد. آب بگرفت و بنوشید و روزه بشکست گفتندش مگر روزه‌دار نبودی گفت چرا، لیکن بدعا رغبت کردم*. همچنین نقل‌است که‌روزی پیش‌شبلی سخن‌ازبهشت ودوزخ میرفت گفت خداوندابهشت ودوزخ را نهان کن تا ترابی واسطه‌پرستند*.

اینگونه سخنان رفته رفته عامهٔ مسلمانان را نسبت باین طایفه بشك وگمان انداخت، مخصوصاً که داستان عشق الهی نیز بمیان آمد وموجب افزونی نفرت متشرعه شد. اندك اندك سخنان دیگری هم از قبیل وحدت واتحاد از صوفیه شنیده شد که با عقاید مسلمانان هیچ سازگاری نداشت و جمع بین آن سخنان با تعالیم قرآن البته محتاج بتأویل بود که آن‌نیز مقبول نبود. توجه صوفیه بشعر وذوق‌هم منتهی بـوجد وسماع شد وکاربرقص و پایکوبی کشید.

بدین ترتیب زهاد و پارسایانی که از عشرت طلبی های عامه اعراض کردند و معتکف خانقاه ها و زاویه ها بودند رفته رفته خود صاحب مجامعی شدند و آدابی ترتیبی پدید آوردند و زهد سرد و خشك و غم انگیز و بی حاصل زاهدان قدیم تدریجاً رنگ و بوی ذوق و محبت یافت و این همه بین صوفیه و متشرعان جدایی افکند.

لیکن با وجود بعضی سخنان بی پروا که از صوفیه نقل میشد و بر رغم مخالفتی که فقها و اهل حدیث نسبت بصوفیه نشان میدادند تصوف رونقی داشت و عامه که هم از سخنان غریب متکلمان وحشت داشتند و هم حدیث هول فقها را موافق ذوق خویش نمی دیدند بصوفیه روی آوردند.

با اینهمه تعالیم صوفیه هم از تأثیر محیط که رنگ فلسفه گرفته بود بر کنار نماند و این نکته خود سبب تسریع در تحول مبادی تصوف شد. با رونق یافتن بغداد صوفیه هم مثل سایر فرقه ها در آنجا جوشیدند. درین شهر که مرکز مجادلات اهل نظر بود همواره در مجالس و محافل از ذات و صفات و جبر و اختیار بین حکماء و متکلمان بحث و گفتگو میشد این محیط فکری بغداد صوفیه را با معارف یونان و تعالیم نو افلاطونیان آشنا کرد و بدینگونه تصوف را که از زهد و پرهیز به عشق و عرفان تحول یافته بود با عقاید راجع به وحدت وجود و مباحث مربوط به اثولوجیا آشنا نمود. بعلاوه کثرت مجالس مناظره که بین متکلمان اسلام از یکسو و علماء یهود و نصاری و مجوس و مانویه از سوی دیگر، در بغداد روی می داد نیز سبب شد که زهاد و صوفیه هم بیش و کم با مقالات اهل دیاثات سر و کار پیدا کنند و طبعاً چیزهایی نیز از آنها اقتباس

دیانات

کنند وطرق واصولی که خود در معرفت و محبت یافته بودند تکمیل کنند وظاهراً بدین گونه‌بود که‌صوفیه باتعالیم افلوطین- شیخ یونانی - وباافکار افلاطون وفیثاغورس وهمچنین باآراء گنوسی وبودائی آشنائی یافتند و دانسته یاندانسته چیز هایی هم ازآنها اخذ کردند که سبب توسعه وغنای تعالیم خودشان شد . همین نکته بود که بعضی‌ازمحققان را بر آن داشت که‌باشتباه افتندومنشأتصوف راتنها همین‌مأخوذات و یا حتی فقط بعضی ازآنها بشمارند وفراموش کنند که مدتها قبل‌ازشروع باین اقتباسات واستفادات عرفان وتصوف دربین مسلمانان بوجودآمده بود .

با اینهمه‌این آمیزش بین عرفان وفلسفه، تصوف را بسوی‌افراط کشانید . حدیث عشق ومحبت منتهی‌شد بدعوی حلول،وعاقبت سخن‌از اناالحق‌هم رفت واین داستان های تهورآمیز چون باذوق ماجراجویی عامه مناسب بود درجای‌خود ازاسباب مزید توجه عامه شد بتصوف .

نسبت‌اکثرمشایخ صوفیه‌به‌معروف کرخی‌منتهی‌میشود که‌سلسلهٔ اورا ازهمین جهت ام‌السلاسل‌خوانده‌اند.این معروف کرخی ایرانئی بود نصرانی که در کودکی اسلام آوردو گویند از موالی امام‌رضابود. معروف درزهد وپارسایی‌سرآمد عصر خویش بود. گویند بعدازمرگ ازاو جز جامه‌یی نماند وصیت کردآن را نیزبفقرا بخشند *.

معروف کرخی معاصر بود با مأمون و در زمان این خلیفه بود که صوفیه نام وآوازه‌یی یافتند . با اینهمه اولین کس ازقدماءِ صوفیه که بعضی از آثار از او باقی مانده است حارث بن اسد محاسبی

(۲۴۳-۱۶۵) است. وی که اهل فقه و کلام بود، در کار مراقبت نفس اهتمام خاص داشت. پارسایی وپرهیزش چنان بود که از پدر هفتاد هزار درم باو میراث رسید وی چیزی از آن برنگرفت از آنکه پدرش قدری مذهب بود و وی درقبول آن مرده ریك احتیاط کرد درحالیکه بیك درهم نیز محتاج بود. *حارث در زهد و تصوف طریقتی خاص است و آثاری چند نیز از او باقی است. از آنجمله است کتاب الرعایة لحقوق الله، و کتاب الوصایا که هردو مخصوصاً در افکار و آراء امام غزالی تأثیر بخشیده است *.

در نزد محاسبی آنچه در درجهٔ اول بـرای سالك راه ضرورت دارد رعایت حقوق خداست. در کتابی کـه باین عنوان دارد قواعد زندگی زاهدان را بدقت بیان می کند. وی درمحاسبهٔ نفس تأکید تمام دارد. آمادگی برای مرگ وتسلیم بحق راشرط راه می‌داندواجتناب از وسوسه های شیطانی را لازم میشمرد. گذشته ازاینها، اساس محبت راآن سری می‌داند چنانکه لذتهای بهشت وحور و نعیم را در برابر آن ذوق معنوی که از رؤیت حق برای عارف حاصل تواند شد بس مختصرمی بیند.

ذوالنون مصری هم، که از معاصران این محاسبی است اول کسی است که درمعرفت سخن محققانه گفته‌است. این ذوالنون قبطی بود، ازاهل نوبه واز موالی قریش. نزدمالك هم‌شاگردی کردبا اینهمه پیش خلیفه متهم بزندقه شد. متوکل او را ببغداد خواست سخنانش بشنید واز موعظهٔ اوهم بگریست. ذوالنون آزاد شد وبمصرباز آمد اما چندی‌بعد درجیزه وفات یافت(۲۴۶ یا ۲۴۸ ق) ذوالنون‌از کسانی

است که افکار و تعالیم نو افلاطونی را در تصوف وارد کرده‌اند. آثاری هم باو منسوبست که صحت انتساب پاره‌یی از آنها محل تأمل است. بعضی از تذکره نویسان او را واقف برموز کیمیا و همچنین آشنا بمعارف هرمس وخطوط قدیم مصری (هیروگلیف؟) دانسته‌اند. احتمال هست که در بعضی موارد احوال اورا با اخبار شخصی دیگر بهم آمیخته باشند. بعضی اشعار ومناجاتها هم بدو منسوبست که از اعتقاد باتحاد و حلول حکایت دارد و حتی از پاره‌یی سخنانش بوی وحدت وجود شنیده می‌شود.

اما قول باتحاد و حلول، مخصوصاً در سخنان بایزید بسطامی (۲٦۱ق) مجال بیان یافته است. این بایزید ایرانی بود و پدرانش آیین زرتشت می‌ورزیدند. خوداو پیش از آنکه بتصوف گراید اهل فقه بود. بیشتر عمرش هم در بسطام گذشت که هم مزار اوست. بایزید به زهد و عزلت رغبت داشت با اینهمه که گاه سخنان بی‌پروا می گفت وبهمین سبب مکرر مورد ظن عوام شد و اورا از شهر خویش راندند.

در تعلیم بایزید اهمیت بسیار به اصل «فنا» داده شده است. از جملهٔ سخنان او درین باب داستان حج اوست که سرانجام منتهی شد باینکه از هستی خویش توبه کند*. گویند ازوی پرسیدند که یا بایزید چه خواهی؟ گفت خواهم که نخواهم* نیز ازوی سؤال شد که چگونه بدینجا رسیدی؟ گفت بدانکه از خویشتن بر آمدم چنانکه مار از پوست خویش برمی‌آید. اگر درست است که بایزید علم توحید و حقایق را از ابوعلی سندی اخذ کرده است شاید بتوان احتمال داد که قول فنا را هم تا حدّی بتعالیم هندوان مدیونست*

شك نیست که بایزید درتعبیر از جذبه های قلبی خویش زیاده گستاخ بود. گویند وقتی مؤذن بانك درداد: الله اکبر. بایزیدافزود: وانا اکبرمنه. وقت دیگر سبحان‌الله شنید، گفت سبحانی مااعظم‌شانی! اینگونه سخنان که بایزید درنوعی بیخودی‌می گفت البته‌در گوش هیچ مسلمانی آسان وسبك نمی‌نمود و ناچار غالبا جز خشم و نفرت عامه را نمی‌افزود. با اینهمه‌صوفیه‌این‌سخنان‌را که‌از حلول واتحادنشانهاداشت تأویلها میکردند وعذرها می‌نهادند. چنانکه در تأویل‌سبحانی گفتن‌او درمثنوی مولوی شرحی مبسوط هست.

بایزید نوعی معراج روحانی نیز شبیه به معراج پیغمبر برای خویش حکایت کرده است که روایتهای چند از آن مانده است و آن هم پرست از دعویهای بزرگ و از مقولهٔ چیز هایی است که صوفیه شطحیات می‌خوانند. این شطحیات گستاخانهٔ او بعدها برای کسانی از صوفیه که تند روی و بی‌پروایی اورا فاقد بودند اسباب دردسرشد وناچار در تأویل آنها سعی بسیار ورزیدند وحتی جنید بتأویل‌بعضی‌از آنها پرداخت تا صوفیه را از تهمت های گران برهاند.

جنید بغدادی (۲۹۷ یا۲۹۸ ق) خود اهل نهاوند و از پیروان حارث محاسبی بود. درمذهب شافعی وطریق ابو ثوری فقیه بشمار می‌آمد. گذشته از آن درزهد وتقوی‌سر آمد روز گار بود وصوفیه‌اورا شیخ‌الطائفه، شیخ‌المشایخ و طاوس‌الفقراءِ می‌خواندند و او را بسیار محترم میشمردند.

جنید دربیان آراءِ ومبادی صوفیه اهتمام بسیار بکاربرد. بعضی رسائل که باومنسوبست حاکی از قدرت‌قریحهٔ اوست. از سخنانی‌هم که در کتب صوفیه بدو نسبت داده‌اند می‌توان میزان اعتبار واهمیت اورا

دریافت. مسألهٔفنای درحق واتحاد وپیوند وجودانسان باوجود نامحدود لایزال در سخن اوبیانی لطیف یافته است. وی از میثاق که درقرآن هست وصوفیه آنرا نشانهٔ عهد محبت و پیمان طاعت میشمرند با بیانی لطیف سخن‌داشته‌است وفنای بحق‌را بازگشت باصل می‌خواند. باعتقاد او چون همه چیز ناشی از حق است رجوع همه چیز نیز بدوست. بدینگونه سرانجام تفرقه به جمع می‌پیوندد وعارف وقتی باین‌مرحله تواند رسید که به‌مقام فنا نائل‌آید.

در همین روزگاران‌چندتن دیگراز صوفیه نیزنام وآوازهٔ بلند یافتند از آنجمله بود حکیم ترمذی (م۲۸۵) که‌سخنان اودرباب‌ولایت تاحدی‌منشأ تعالیم‌ابن عربی‌است‌همچنین‌ابوالحسین نوری (۲۹۵) که آنچه از عشق الهی گفته است مخصوصاً موجب آزار وی شده است.

این هردوتن با حلاج معاصر بودند اما اوج پرواز فکرآنهادر سخن حلاج بیان شد که داستان زندگی و مرگ او پرشور ترین سرگذشت روحانی صوفیه بشمارست.

اخبار راجع بحلاج وآرائی که دربارهٔ اواظهار شده است‌چنان غریب ومتناقض بنظرمیآید که گاه این‌اندیشه بخاطر می‌رسد که‌شاید حلاج بیش از یك تن بوده است و مگر احوال چند حلاج بهم خلط شده‌است* بسبب‌همین تناقضات‌شگفت است که بعضی‌او را به عرش‌اعلی برده‌اند وبرخی ملحد وکافر خوانده‌اند بعضی اورا اهل سحروشعبده دانسته‌اند وبعضی از اولیاءِ خدایش شمرده‌اند.

این حلاج‌حسین بن منصور نام داشت ودربیضاء فارس‌بدنیا آمد

اما درواسط نشوونما یافت. جدّش ایرانئی بود مجوسی و گویندپدرش از آیین اجداد باسلام گرویده بود. حسین درجوانی شوق وعلاقه‌یی تمام به زهد وریاضت‌یافت. شانزده ساله بود که به شوشتر رفت ومرید سهل‌تستری - ازعرفا وزهادمعروف - شد. وقتی‌سهل رابه بصره‌راندند وی با او همراه بود. حسین از بصره ببغداد رفت و با صوفیهٔ آنديار آميزش يافت. ازعمر ومكّى وجنیدنهاوندی چیز ها آموخت. بمکه رفت و يك چند هم درآنجا ماند وبخلوت پرداخت. چون از حج باز آمد باز چندی دربغداد ماند. اما عقایدوافکارتازه‌یی که‌برای‌اوپیدا شده‌بود مقبول‌صوفیه‌بغدادنشدوآن‌طایفه‌اورابسردی‌تلقی کردند. حلاج هم پشمینهٔ صوفیان رازتن بیرون‌آورد وقبا پوشید. ازبغداد نیزبیرون رفت وبسیاحت‌پرداخت. يك چنددرفارس و خراسان سفر کرد. درین سفر ها با طبقات مختلف آمیخت و از اهل عقاید ومذاهب چیزها آموخت. بعد به هند وتر کستان مسافرت کرد و گویند تا حدود چین رفت. در بازگشت از این سفر ها باظهار بعضی کار های غریب و خارق پرداخت وظاهراً مسافرت هند در او تأثیری از این باب کرده بود. از جملهٔ کارهایش - که کرامات هم خوانده میشد - آن بود که در تابستان میوه های زمستانی نشان می‌داد و در زمستان چیز هایی عرضه می کرد که خاص تابستان بود. ازاین هاگذشته، گویندافکار واندیشه ها را می‌خواند، ووقتی دستش را درازمی کرد، پرمیشد از سکه های طلا که به ادعای او در غیب ضرب شده بود... دعوی حلول واتحاد هم‌ازو نقل‌میشد وبعضی مریدان‌درحق او سخنان گزاف می گفتند و حتی بعضی ظاهراً بالوهیت او قائل بودند. این احوال و سخنان که در مساجد و اسواق نقل میشد هم صوفیه را برضد او

برمی‌انگیخت هم فقهارا. درنتیجه هم صوفیه ازاودورشدند هم‌دستگاه خلافت نسبت باو بدگمانی یافت. مخصوصاً چون با قرامطه وبعضی طبقات شیعه هم روابطی داشت سوءِ ظن وزیر خلیفه را بشدت تحریك کرد. حلاج که وضع‌خود را درخطر دیددرصدد فرار واختفابرآمد. بخوزستان رفت وآنجا سه‌سال متواری گونه بسر برد. اماعاقبت توقیف شد و اورا بمحاکمه کشیدند. درین محاکمه بمذهب تأویل واباحه متهم شد وبتهمت آنکه داعی‌قرامطه است محکوم گشت وزندانی شد. و گویندهشت سال در زندان‌ماند. درین مدت حلاج توانست دردربار خلیفه، هوا خواهانی پیدا کند. مادر خلیفه ونیز حاجب اونصردرصدد نجاتش برآمدند اما حمایت آنها نتیجهٔ نامطلوب داد زیرا خشم و حسادت وزیر را بیشتر کرد وامید رهایی نماند. برای‌آنکه‌ماجرای او خاتمه یابد باشارت وزیر دیگر بار بمحاکمهٔ او پرداختند. این محاکمه طولانی شد و هفت ماه ادامه یافت. متهم بود که اناالحق گفته است ودعوی الوهیت دارد. حلاج در محاکمه ازخوددفاع کرد. خود را مسلمان پاك اعتقاد خواند وداوران را از ریختن خون خویش برحذر داشت. با اینهمه جریان محاکمه منتهی شد بحکم تکفیراو. بموجب حکم فقها وی را تازیانه زدند. گویند هزار تازیانه‌خوردوآه نگفت. اما وزیر که ازنفوذ اووارتباطی که باقرامطه داشت بیمناك‌بود بدین شکنجه اکتفانکرد وفرمان داد بدارش‌بزنند. گویند بپای‌دارش بردند، دست وپایش رایك یك‌قطع کردند، سرش را بریدند، جسدش راآتش‌زدند وخاکستر آن‌رابدجله‌ریختند(۳۰۹ق). تمام‌این‌شکنجه‌ها را حلاج ــ تا زنده بود ــ با آرامش و متانت کم نظیری تحمل کرد.

آرامش و متانتی که نظیر آن را به‌عیسی و به‌شهداء بزرگ مسیحی نسبت داده‌اند. آیا درمرگ هم به پیروی ازسرمشق بزرگ‌خویش ـ عیسی مسیح ـ نظرداشت؟

داستان کرامات او و ماجرای فرجام کاراو در ادب صوفیه با مبالغه‌یی که یاد آور سر گذشت عیسی است نقل شده. گویند وقتی اورا بپای دارمی‌بردند مردم بسیار بنظاره آمده بودند. کسی پرسید عشق چیست؟ جواب داد امروز بینی، فردا بینی وپس فردا بینی. در طول راه که از زندان‌تاپای دار می‌رفت اناالحق می گفت وپای کوبان ودست افشان (باوجو زنجیر!) می‌رفت. پرسیدندش که‌این‌دست‌افشانی وپای کوبی‌را سبب چیست؟ گفت‌نه مگر به پای دار می‌روم. وقتی‌هم پای برپایهٔ دار نهاد گفت این نردبان آسمان است. شباهت داستان او با سر گذشت عیسی جالب است. جالب‌تر آنکه بعضی یارانش ادعا کردند که اونیز مثل عیسی شد بآسمانش بردند ودیگری رابجای او دار زدند*

حلاج سرحلقهٔشهداء صوفیه بود لیکن ماجرای او که یك‌چند صوفیه را بحفظ و کتمان اسرار خویش واداشت آخرین بی‌احتیاطی صوفیه نشد. سر گذشت‌او بازهم‌دربین‌صوفیه‌نظیر یافت‌وبازهم‌فقهاوحکام وقت فرصت پیدا کردند که با تعقیب و تکفیر صوفیه خود را حافظ شریعت ومورد اعتماد عامه نشان دهند. واقعهٔ عین‌القضاة همدانی از ازآنجمله بود وآن نیز نظایر یافت.

نزد اکثر صوفیه حلاج از اولیاست لیکن عامه مسلمانان او را ظاهراً بسبب محکوم شدنش اهل دعوی وشعبده شمردند. درواقع‌وی سخنان‌غریب داشت و کتابهای عجیب مانند طاسین‌الازل، قرآن‌القرآن

و کبریت احمر ساخت . اشعاری‌هم داشت آکنده از شطحیات که هم پر بود از معانی بلند و دعویهای غریب . قول اناالحق وانااللّٰه که از او نقل کرده‌اند و در کتاب الطواسین هم آمده است بعدها مورد تأویل واقع شد وصوفیه آن را تعبیری از اصل فنا شمردند .

ماجرای حلاج پیشرفت تصوف را متوقف نکرد . اما صوفیه از این‌داستان عبرت واحتیاط آموختند. درهمین‌دوره عده‌یی ازنامداران صوفیه درعراق وخراسان می‌زیستند وبعضی ازآنها پنهان یا آشکارا حلاج را هم می‌ستودند . ابن عطاءِ آدمی یك صوفی نامدار این عصر بود که هم درواقعهٔ حلاج بسبب موافقت با اواعدام شد. صوفیهٔ‌دیگر، اگرهم باحلاج موافق بودند ، فرجام‌کار اورا ، خطری تلقی کردند و یك چند از روی احتیاط دم درمی کشیدند.

باری نام وآوازهٔ حلاج ، خاصه فرجام کار او ، اسم بسیاری از مشایخ عصر اورا از رونق انداخت. با اینهمه درتاریخ صوفیه ، ذکر بسیاری مشایخ هست که اندکی قبل ازحلاج یا بعد از اومی‌زیسته‌اند ونام‌آنها اینجا درخور یادآوری است:

از آنجمله است سری سقطی (۲۵۱ یا ۲۵۶) که خال جنید بود و درعرفان و توحید سخنان بلند از او نقل کرده‌اند . همچنین از یحیی بن معاذ رازی (۲۵۸) ، حمدون قصّار (۲۷۱) ، ابوسعید خرّاز (۲۷۷) ابراهیم خوّاص (۲۸٤) ، ممشاد دینوری (۲۹۹) ، یوسف بن حسین رازی (۳۰٤) باید یاد کرد که در کتب صوفیه احوال و مقالات آنها بتفصیل آمده است .

نکتهٔ جالب در احوال صوفیهٔ این دوره اشعار و ابیات پر سوز عارفانه‌یی است که در کتابهای صوفیه با کثر آنها منسوب شده است و گاه استعارات وتشبیهاتی که درخورغزلهای عاشقانه است درین سخنان هست.

در بین صوفیهٔ قرن چهارم ابوبکر شبلی (۳۳۵-۲۴۷) مخصوصاً شهرت تمام یافت. وی ازیاران جنید بود ودر گیرودار ماجرای حلاج باوجودجوانی توانست حزم‌واحتیاط خودراحفظ کند. اصل‌وی‌ازاشروسنه بود، سرزمین‌افشین‌ها، اما دربغداد وفات یافت. چنانکه ابوبکرواسطی (۳۳۱) یك صوفی دیگر این عصر هم اهل فرغانه بود اما غالباً درمرو یاعراق می‌زیست.

احوال صوفیه باوجود دقت واحتیاطی که اکثر مشایخ دررعایت آداب ولوازم شریعت بکارمی‌بردند نزد عامه غالباً مطلوب نبود. اگر چند ماجرای‌حلاج یك چند صوفیه‌را باحتیاط واداشت لیکن متشرعه و فقهاء همواره نسبت باین طایفه با نظر بدگمانی می‌نگریستند و بهمین جهت بسیاری از عامه نیز در حق این قوم بی اعتقاد بودند و بسیار اتفاق می‌افتاد که بهمین جهات صوفیه ومشایخ آنها موردتعقیب و ایذاءِ واقع میشدند.

نارضایی فقهاءِومتشرعه‌البته‌بازارصوفیه‌رانشکست. زهدوریاضت صوفیه چاشنی عشق ومحبت داشت وبیشتر از علم اهل مدرسه بادلهای ساده وجانهای پرشور آشنا بود. ازین‌رو مردم ساده خاصه پیشه‌وران، بازاریان، و روستائیان بدان روی آوردند وبرخلاف زهاد قدیم که

غالباً فقیه ومحدث و اهل قرآن و حدیث بودند صوفیان بیشتر پیشه‌وران و بازاریان بودند وظاهراً ازخیلی قدیم بین طبقات اصناف با صوفیه روابط دوستانه پدیدآمدچنانکه تشکیلات جوانمردان‌واصناف دهلیز تصوف شد.

درهرحال باوجود بعضی سخنان بی‌پروا که از صوفیه نقل‌میشد و بررغم سردی و نارضائی که فقها و اهل حدیث نسبت بصوفیه نشان می‌دادند بازارتصوف همچنان‌رونق یافت ازآنکه ظاهراً سخنان‌صوفیه باذوق عامه که هم از سخنان غریب متکلمان وحشت داشتند و هم از حدیث هول فقیهان و محدثان ناخشنود بودند سازگارتر بود. با این همه تعالیم صوفیه هم از تأثیر محیط که درقرن فارابی وابن‌سینا رنك فلسفه گرفته بود بر کنار نماند و این نکته از اسباب تحول درمبادی تصوف شد.

تعالیم فارابی، طریقهٔ اخوان‌الصفا، ومبانی حکمت مشرقیهٔ ابن سینا در نزدیك کردن تصوف با فلسفه تأثیر بازر کردند. اشارات ابن سینا تاحدی ثمرهٔ نوعی تألیف و تلفیق بود، بین فلسفه وعرفان. حتی گویند شیخ رئیس خود با مشایخ صوفیه دوستی وآمیزش یافت. ابو-سعید ابوالخیرصوفی‌معروف خراسان بنابرمشهوربا او روابط دوستانه داشت و یك بار ــ یا بیشتر ــ هم بموجب روایات بین آنها ملاقات و خلوت دست داد. می گویند چون آندو از خلوت برآمدند حکیم درباب صوفی گفت که هرچه من می‌دانم او می‌بیند و صوفی هم دربارهٔ حکیم گفت که هرچه من می‌بینم او می‌داند. این سخن در واقع اگر ازین دومرد نامی‌هم نباشد قولی است دربیان تفاوت مراتب بین صوفی واصل و فیلسوف کامل.

بین ابن سینا و شیخ ابوسعید مکاتبه هایی هم شده است که بعضی نمونه‌ها از آن باقی است. حتی تذکره نویسان گفته‌اند که پیر میهنه یك رباعی شیخ الرئیس را نیز جواب عارفانه ولطیف گفته است*. اگر هم این روایات مورد تردید باشد قرابت روحانی بین ابوسعید و شیخ رئیس محل خلاف نیست. ابوسعید چنانکه از حالات و سخنان او برمی‌آید درمعرفت طریقه‌یی نزدیك بطریقهٔ فلاسفه ونوافلاطونیان داشته است واز بعضی حکایات راجع باو هم برمی‌آید که در شریعت نیز اهل رخصت ومسامحه بوده است ومحدودیت امام قشیری و امثال اورا نداشته‌است. عمدهٔ اختلافاتی هم که درنیشابور بین این‌دو پیشوای صوفی‌روی می‌داده است ازهمین‌جا بوده‌است. داستان این کشمکش‌ها که سرانجام هم منتهی بتسلیم و رضای امام قشیری شده است در اسرارالتوحید آمده است و البته بالحنی مبالغه‌آمیز.

شیخ و خانقاه

در دوره‌یی که فارابی و اخوان‌الصفا سعی در تألیف بین عقل و شریعت بجا می‌آورند تصوف نیز که ازین هردومایه می گرفت فرصت نشو و انتشار یافت. مخصوصاً فارس وخراسان درقرن چهارم و پنجم روز بازار تصوف گشت.

در خراسان نام ابوسعید، پیر میهنه، مخصوصاً بلندآوازه گشت این پیر خراسان که داستان کراماتش دراسرارالتوحید و حالات و سخنان رنگ مبالغه‌آمیز یافته است در روزگار محمود و مسعود غزنوی شهرت بسیار داشت، با مریدان ومعتقدان فراوان. اما تندرویها و گستاخی‌های او خاصه در وجدو رقص و سماع وخواندن شعر موجب خشم بسیاری‌ازعلماء وفقها عصرشد وبقصد جان اومکرر توطئه کردند وحتی صوفی معتدلی مثل امام قشیری نیز نمی‌توانست تندرویهای اورا تحمل کند. ابوسعید چنان بوجد و سماع رغبت و اعتقاد داشت که

مریدان را گفته بود اگر صدای مؤذن بشنوند هم از رقص خویش باز نایستند. وی نه‌فقط بر منبر ابیات عاشقانه می‌خواند و در مسجد مجلس قوالی داشت بلکه مریدان را گه‌گاه از سفر حج نیز باز می‌داشت و گویی شریعت را برای کسی که بمقصد رسیده باشد زائد می‌شمرد.

برخلاف او یك شیخ دیگر خراسان - خواجه عبدالله انصاری- در رعایت شریعت دقت و احتیاط تمام داشت. وی فقیه و محدث بود، و بتفسیر علاقه می‌ورزید. اما در تصوف با وجود ذوق محبتی که داشت بحفظ شریعت می کوشید و بعضی اورا بزهد خشك منسوب کرده‌اند. در بیان مقامات ومنازل سائرین نکته سنجی‌های بدیع دارد ومخصوصاً مناجات‌های او از درد و سوز آگنده است.

در فارس مشهورترین کس از صوفیهٔ عصر، ابوعبدالله محمد بن خفیف شیرازی بود، معروف به شیخ کبیر (۳۷۱) که درزهد ومعرفت آوازهٔ بلند داشت. وی درفارس مریدان بسیار یافت ومجالس او آکنده بود از تحقیق ومعرفت. کتابهای بسیارهم بدو منسوبست که حکایت دارد ازشهرت او درتحقیق. شیخ کبیر بنابرمشهور صاحب کرامات هم بوده است. گویند دررعایت شریعت اهتمام بسیار داشت. از او نقل کرده‌اند که گفت از سنت‌های پیغمبر هیچ چیز نشنیدم الا که بجای آوردم. اندکی بعد از ابوعبدالله بن خفیف یك صوفی دیگر در فارس برآمد که شیخ مرشد خوانده میشد و از نام‌آوران مشایخ عصر خویش بود. وی شیخ ابواسحق کازرونی (۴۲۶ ق) بود که پدرانش زردشتی بودند و خود او در کازرون مریدان بسیار داشت. شیخ مرشد که احوال و مقامات اودر کتابی بنام فردوس المرشدیه آمده‌است درطریقت به‌پیروی ازشریعت علاقهٔ تمام می‌ورزید وحتی درراه نشر اسلام با زرتشتی‌های

فارس بسختی مبارزه می کرد. هم از مشایخ این دوره بود ابن‌باکویهٔ شیرازی معروف به باباکوهی که گویند از تربیت یافتگان شیخ کبیر بوده است و با شیخ ابوسعید ابوالخیر هم دیدار کرده‌است.

درقرن پنجم بزرگترین صدایی که بدفاع صوفیه بر آمد صدای ابوحامد محمد غزالی‌بود که حیثیت و نفوذ معنوی اوسبب مزیداعتبار تصوف شد دربین عامه که بسبب تندرویهای صوفیه یك چند از آن‌سر-خورده بودند.

این امام خراسان درطوس بدنیا آمد(۴۵۰) ودر قرآن و فقه و حدیث و کلام، و حتی فلسفه، سرآمد نام آوران عصر خویش شد. شهرت دانش‌وپارسایی‌اوخواجه نظام‌الملك وزیرسلاجقه‌را جلب کرد. ازجانب‌اوبتدریس‌درنظامیهٔ بغداد دعوت‌شداما‌نه‌علوم‌رسمی‌طبع‌حقیقت جوی اورا قانع کرد نه‌جاه ومقام ظاهری. نوعی شك فلسفی‌دروجودش راه یافت و خار خار آن، زندگی آرام بغداد - وشور هیجان‌بی‌رنگ مجالس وعظ وتدریس - را بر وی سخت و گران کرد. بی‌حاصلی‌علوم رسمی وپوچی مقامات ظاهری اورا بعزلت وتفکر کشانید. بعد از یك دوره کشمکش روحانی سرانجام جذبهٔ الهی اورا راه نمود. بغدادرا با مسند تدریس وشهرت وآوازهٔ آن واگذاشت وباجامهٔ صوفیان راه دیار شام و قدس را پیش گرفت. درطی سالها مسافرت و عزلت که در آن مدت فقط گاه گاه بیارودیارخویش‌بازمی گشت‌ازاشراقات قلبی‌بهره‌ور شد وعاقبت دریافت که تنها «طریق صوفیه» است که می‌تواند او را از این ورطهٔ شك وحیرت باز رهاند.

سرگذشت سفر دراز روحانی غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» او آمده است اما حاصل عمدهٔ این سیاحت و سلوك عارفانه کتاب بزرگ عربی اوست بنام «احیاءِ علوم الدین» یا «احیاءِ العلوم» که رسالهٔ فارسی کیمیای سعادت هم خلاصه‌یی است از آن، و این هردو کتاب از شیرین‌ترین کتب در تصوف بشمارند یا دست کم کتابهایی هستند که در ترویج تصوف تأثیر واقعی داشته‌اند.

باز گشت غزالی بتدریس که بدعوت یاران و اصرار سلطان انجام شد اورا بدنیا ـ بدنیای محدود فقهاء و مدرسان عصر ـ باز نیاورد. خانقاه و عزلت و عبادت تا پایان عمر (۵۰۵) ـ که چندان درازهم نبود ـ اورا همچنان تا آخر با مکاشفات صوفیانه وذوق وشهود عرفانی مربوط داشت.

عرفان غزالی باآنکه از رنگ نو افلاطونی خالی نیست عرفان اسلامی وزاهدانه است، آگنده ازمکاشفات روحانی ودرعین حال دور از دعویهای تندروان. باآنکه آراءِ او مورد رد و نقد کسانی مثل ابن تیمیه واقع شد نفوذ وحیثیت او سبب کساد بازار فلاسفه ومزید اعتبار صوفیه شد.

ذکر نام غزالی بدون اشارت بنام برادرش شیخ احمد غزالی ممکن نیست. این احمد درواقع بیش از برادرش در کار تصوف تجربهٔ عملی داشت و گویند وجود وی خود ازعوامل عمدهٔ توجه امام غزالی شد به طریقهٔ صوفیان. احمد غزالی واعظ و صوفی نامداری بود وباوجود تبحر درفقه به‌عزلت و انزوا رغبت داشت. غالباً بسیاحت بلاد می‌پرداخت. خدمت صوفیه بجای می‌آورد و وعظ هم می کرد. «سوانح» او در ادب صوفیه مشهور است

احمد غزالی مربی ومرشد یك صوفی بلند آوازهٔ دیگرشد که احوال اویاد آور داستان حلاج گشت. این مریدپرآوازه‌ا بوالمعالی عبدالله بن ابی بکر معروف به عین‌القضاة همدانی بود که قربانی تندرویهای خویش و کینه جویی های مخالفان گشت. سرگذشت او تاحدی بداستان حلاج وشیخ اشراق شباهت دارد.

عین‌القضاة بسال چهارصد و نود و دو در همدان بدنیاآمد، در خانواده‌یی از اهل میانهٔ آذربایجان. پدرش قاضی‌بود وخود اوهم در جوانی مسند فتوی ووعظ وتدریس داشت. در ادب و کلام وفلسفه هم شور وعلاقه‌یی بی‌مانند نشان می‌داد. دربیست ویکسالگی کتابی‌درعلم کلام نوشت که شامل بحث دقیقی درباب بعث ونبوت بود. مطالعهٔ آثار امام غزالی او را ـ مثل خود امام ـ به نوعی تحول و انقلاب فکری سوق داد. ملاقات احمد غزالی اورا بتصوف کشانید وبمجالس صوفیه آشنا کرد. مصاحبت یك عارف دیگر ـ بنام برکه ـ حتی بعدازاحمد غزالی اورا درحلقهٔ صوفیان پای بند داشت وازمدرسه بخانقاه برد.

تصوف او مشحون بوداز عقاید تازه وآراءِ تهور آمیز عرفانی، مخلوط با مقالات فلاسفه که بسیاری از آن مقالات ازحوصلهٔ فهم‌اهل عصر خارج مینمود. کتاب تمهیدات و زبدةالحقایق او و همچنین قسمتی از مکتوبات او مشتمل است بر این گونه عقاید وآراءِ که از رنگ‌تأویل خالی نیست. همین‌آثارفقهاء واهل ظاهر رابروی‌بدگمان کرد. بدیع متکلم او را بکفر وزندقه منسوب داشت. وزیر عراق قوام‌الدین درگزینی که با وی و بعضی مریدانش سابقهٔ عداوت

داشت اورا فرو گرفت . بدینگونه عین‌القضاة ، مورد تعقیب شد و بزندان بغداد گسیل گشت . اما در رسالهٔ شکوی‌الغریب که در زندان بغداد نوشت سعی کرد خودرا ازین بدگمانی‌ها تبرئه کند. ولیکن دفاع او مؤثرواقع نشد. اورا از بغداد بهمدان آوردند و بردر مدرسه‌یی که آنجا تدریس می کردبدار زدند (۵۲۵) هنگام مرگ جوانی بود سی‌وسه ساله . گویند بعدازمرگ جسدش‌را دربوریا پیچیدند وبا نفت آتش زدند .

ماجرای عین‌القضاة درین دوره در واقع تاحدی یك استثنا بود. زیرا درین عهد هم عامه بیش و کم بصوفیه اعتقـاد می‌ورزیدند هم بسیاری از خاصه . وزراء، اتابکان، سلاطین، وحتی گاه خلفاءِ بغداد نیز درین روزگاران با صوفیه غالباً بارادت و حرمت سلوك می کردند . ملاقات طغرل سلجوقی باصوفی‌وعارف همدانی ـ باباطاهر* ـ حکایت‌از توجه وتکریم سلاطین دارد نسبت بصوفیه. نظام‌الملك نیز بنابرمشهور باصوفیه بنهایت حرمت می‌زیست . ازخلفاء مستنجد ومستنصر وناصر درحق‌صوفیه محبت‌خاص‌می‌ورزیدندوناصرخلیفه حتی‌شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی‌صوفی‌مشهوررا ازجانب خود بسفارت می‌فرستاد. مجدالدین بغدادی درخوارزم‌چندان‌موجّه‌ومقبول بود که گویند مادرخوارزمشاه پنهانی بجبالهٔ اودرآمد :کاری که غیرت سلطان را برانگیخت وهلاك شیخ را سبب شد* .

این مایه قبول عام که برای مشایخ صوفیه حاصل شد بازمحرك

رشك و دشمنی فقهاءِ میشد. چنانکه امام فخر رازی در تحقیر این طایفه سعی بسیار می‌ورزید و ازین روست که نزد صوفیه منفور بود. گویند، خوارزمشاه را نخست درحق زهاد وصوفیه اعتقادی راسخ‌بود وفخررازی می کوشید تا اعتقاد سلطان را از آنها بگرداند. آخریك روز دوتن از خربندگان اصطبل خاص را بفرمود تا خرقهٔ درویشان پوشیدند و برسرسجاده نشستند. جمعی ازشاگردان خویش‌را هم‌مقرر کرد تا برسم مریدان بر گرد آن دوتن حلقه زدند. پس خوارزمشاه را نزد آنان بردتا از همت درویشان تبرك جوید و مدد یابد. سلطان پیش آنها باتواضع وادب بنشست ونیازها تقدیم داشت. چون ازآنجا بیرون آمدند فخرالدین گفت که این دوشیخ تادیروز دراصطبل‌خاص خربندگی می کردند وامروز باجامهٔ صوفیان برسجاده نشسته‌اند تنها با پوشیدن خرقه شاهد حقیقت روی نمی‌نماید و جز باسعی ومجاهدت نمی‌توان بحقیقت رسید. سلطان اعتراف کرد واز اعتقاد درحق‌صوفیه بازآمد*.

با اینهمه بازار تصوف درین دوره رونقی تمام داشت. خانقاه‌ها ملجأ بی‌پناهان بود و مشایخ تکیه‌گاه عامه. کثرت وازدحام مریدان بساکه سبب وهم فرمانروایان در حق مشایخ بود. کرامات بسیار نیز باین مشایخ منسوب میشد و بسبب قبول عام، حتی شعر و ادب صوفیه دربین عامه شهرت و انتشاری تمام یافت.

ازمشایخ خراسان درعهد سلاجقه، بعد از دوران شیخ ابوسعید میهنه و پیر انصاری، مخصوصاً شیخ احمد جام (۵۳۶ ق) معروف به شیخ‌الاسلام و ژنده پیل آوازهٔ بلند یافت. وی باسلطان سنجر معاصر

بود وسلطان درحق وی اعتقاد تمام داشت. احمد جام مریدان فراوان یافت با فرزندان بسیار. درحفظ حدود شریعت ونهی‌ازمنکرنیزاصرار تمام می‌ورزید چنانکه خم شکنی‌ها کرد، مویها سترد، وبسی چنگ وچغانه‌شکست. هم اشعارباومنسوبست وهم کرامات، واحوال‌اویادآور احوال ابوسعید میهنه وخواجه عبدالله انصاری است.

چند سالی‌بعد ازوفات شیخ‌جام بود که نجم‌الدین کبری ولادت یافت. این نجم‌الدین کبری در جوانی بعلم حدیث علاقه داشت و در تحصیل آن مسافرت‌ها کرد. درخراسان و عراق وآذربایجان و مصر یك چند سفر گزید. نجم‌الدین درمناظره قوی دست‌بود و گویند اورا بدان سبب طامهٔ کبری می‌خواندند. درخوارزم دستگاه ارشاد چید و مریدان بروی فرازآمدند. نجم‌الدین کبری عده‌یی ازمشایخ بزرگ را، چون مجدالدین‌بغدادی، ونجم‌الدین‌رازی تربیت کرد. سعدالدین حموی (۶۵۰) وسیف‌الدین باخرزی (۶۵۱) هم بطریقهٔ او وابسته بودند. طریقهٔ اوطریقهٔ کبرویه خوانده شد و خوداو شیخ ولی‌تراش*

درهمین ایام دربغداد وعراق‌هم دوصوفی‌بلند آوازه‌می‌زیستند: شیخ شهاب‌الدین‌سهروردی (۶۳۲) و اوحدالدین کرمانی (۶۳۵). اولی که برای‌سعدی شیخ دانای‌مرشدی‌بود، مسندوعظ ودستگاه‌ارشادداشت و نزد خلفا و سلاطین هم مقبول بود. چنانکه مکرر بعنوان سفر نزد سلاطین رفت و آمد داشت و همه جا نیز زیاده مورد احترام میشد. وی شیخ‌الشیوخ بغداد بود و خانقاه او درآنجا مورد توجه فوق‌العاده شد همچنین مجالس وعظ او محل از دحام عام بشمار می‌آمد. کتاب عوارف‌المعارف‌اوهم دربیان‌معارف صوفیه مشهوراست. اما اوحدالدین

که شیخ سهروردی ظاهراً او را بچیزی نمی گرفت نیز درهمین اوان شهرت وقبولی‌داشت. باآنکه خودازجانب مستنصرخلیفه، سمت شیخی رباط مرزبانیه داشت درشیخ سهروردی بچشم تعظیم می‌دید. طریقهٔ او درعشق بمظاهر مورد انکارمشایخ عصربود و گویند شمس تبریزی در این باب اورا طعنه‌ها زده بود*.

نام بلند دیگری‌هم درین زمان شهرت یافت که عبارت بود از نام محیی‌الدین ابن عربی. اما در باب او و دربارهٔ جلال‌الدین مولوی وصدرالدین‌قونوی دوعارف‌بزرگ دیگر که هم درین ایام می‌زیستند باید بتفصیل سخن گفت و درجایی دیگر.

در روزگارتاتار و مغول‌تصوف را روز بازاری دیگر پدیدآمد. فزونی نوائب و آلام، توالی فتنه‌ها و انقلابات، مردم صاحبدل را غالباً بتعالیم آنها متمایل می کرد. چنانکه شیخ صفی الدین اردبیلی (۷۳۵ ـ ۶۵۰) درین زمان شهرت ونفوذی عظیم کسب کرد با مریدان بسیار. وی یك چند درشیراز و گیلان بریاضت و سیاحت پرداخت و سپس دراردبیل‌مسند ارشاد نهاد. شهرت وقبول اوچنان شد که مغولان بسبب ارادت باو از آزار مردم باز ماندند. کرامات ومقامات اوبعدها که اولادش‌سلطنت صفویه را تأسیس کردند با مبالغات بسیارنقل‌شد. درهرحال اخلاف او ـ خاصه پسرش صدرالدین و نواده‌اش خواجه‌ـ علی ـ مسند ارشادرا وسیله‌یی کردند برای نشر دعوت، واحفادآنها ـ ابراهیم وجنیدوحیدرـ مقدمات سلطنت‌را فراهم آوردند. حتی‌باآنکه جدشان شیخ‌صفی‌الدین‌ظاهراً ازنژاد کرد بود دعوی سیادت‌هم کردند.

شیخ‌صفی‌الدین درعصر خویش حرمت ونفوذ فوق‌العاده داشت. خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر را درحق او اعتقادی تمام بود. چنانکه در نامه‌یی که بفرزند خود امیر احمد حاکم اردبیل نوشت توصیه کرد که با مردم چنان رفتار کند که موجب رضای خاطر شیخ باشد. این حشمت ونفوذ شیخ مدتها همچنان برای اخلاف اونیز باقی‌ماند وسبب کثرت وازدحام مریدان شد بر گرد آنها*.

همچنین ازمشایخ این عصر شیخ علاءالدولهٔ سمنانی (۷۳۶) بود که نیز درهمین زمان شهرت وقبولی بی‌مانند داشت وحتی امراءِمغول را بخانقاه خویش می کشانید. گویند علاءالدوله درایام جوانی‌ملازم درگاه ارغون ایلخان مغول بود. اما جذبه‌یی روحانی اورا در ربود وبخانقاه کشانید. پس همهٔ دارایی خویش‌را بمستحقان داد، و خود گوشه‌یی گزید وبعبادت و ریاضت پرداخت. چنانکه مکررچله نشینی کرد و گویند بیش‌ازدویست‌وهفتاد اربعین گذرانید. با اینهمه مکرر می گفت که اگر آنچه درآخر عمر معلوم من شد دراول معلوم میشد ترك ملازمت سلطان نمی کردم و در دربارسلطان بکارستمدیدگان می‌رسیدم. درواقع نفوذ و قدرت او دریندورهٔ عزلت بقدری بود که امیر چوپان ازامراءِ بزرگ مغول بدوالتجاء کردواودرباب وی نزد سلطان ابوسعید ایلخان وساطت نمود. علاءالدوله در تصوف بحفظ شریعت پای‌بندی تمام داشت و ازهمین‌رو طریقهٔ محیی‌الدین‌بن عربی وعقاید او را نمی‌پسندید*

مشهورترین عارف وصوفی بعد از او، سید نعمة‌الله کرمانی بود معروف بشاه نعمة‌الله ولی، که سلسلهٔ نعمة‌اللهی منسوب بدوست. این

شاه نعمةالله سیدی بود ازاهل حلب اما چون دراواخر عمر درماهان کرمان‌می‌زیست شهرت کرمانی یافت. درجوانی بیشتر درعراق می‌زیست. درسن بیست‌وچهارسالگی بزیارت مکه رفت. ودرآنجا هفت سالی‌سر کردو از خواص مریدان شیخ عبدالله یافعی گشت. یك چند هم در سمرقند، بلخ، هرات، مرو، ویزد زیست و بیست و پنج سال پایان عمر را درکرمان و حوالی بسرآورد. در قسمتی ازعمر خود با امیر تیمور و پسرش شاهرخ معاصر بود. میرزا شاهرخ وهمچنین سلاطین بهمنی دکن را در حق وی اعتقادی تمام بود. شاه نعمةالله علاوه بر-کسب علوم‌رسمی بریاضت ومجاهدت‌هم توجه تمام‌داشت. مکررخلوت نشست وچله‌ها بسرآورد. گذشته ازاینها، علاقه‌یی خاص هم‌به‌زراعت و عمران داشت و دریزد وماهان، نزدیك خانقاه خویش باغ و عمارت ساخت. فرقهٔ نعمتی که مخصوصاً درعهد صفویه و بعد ازآن در غالب ولایات ایران بافرقهٔ حیدری شهر جنگ داشته است منسوب‌بدوست چنانکه سلسلهٔ نعمةاللهی نیز به وی منسوبست. رسائل واشعار بسیار نیز از اوباقی است. اشعارش ازجهت ادبی محض چندان اهمیت ندارد اما بسبب‌اشتمال برمعانی‌مهم عرفانی قابل‌توجه است. سلسلهٔ‌نعمةاللهی که بدومنسوبست مدتی‌دراز تکیه گاه عمدهٔ عرفان شد درایران‌وهند. اخلاف شاه نعمةالله بعد از او بهند رفته‌اند و طریقهٔ نعمةاللهی را در آنسرزمین رواج تمام داده‌اند*.

دوران تاتار و مغول نه فقط در ایران بلکه در بسیاری از بلاد مسلمانی چون هند وترکستان وشام و روم ومصر وافریقیه نیز دوران

شکفتگی تصوف بود. درین روزگاران همه‌جا خانقاه‌ها بود وهمه جا مجالس وجد و سماع قوم. ابن بطوطه جهانگرد نامدار اندلس درین ایام از مغرب تا مشرق جهان اسلامی در هرجا که می‌رفت رباطها، خانقاه‌ها، تکیه‌ها، ولنگرهارا ازجنب‌وجوش صوفیه وفتیان‌وقلندران آگنده می‌یافت. سلسله‌ها و طریقه‌های گونه گون تا اواخرقرن‌نهم- وحتی‌غالباً بعدازآن نیز - درتمام بلاد مسلمانی موردتوجه عامه بودند ومشایخ صوفیه بچشم احترام نگریسته میشدند.

درست است که بعضی فقیهان ومحدثان این روزگاران - خواه ازشیعه و خواه از حشویه وظاهریه* - هنوزمثل دوران حلاج وعین القضاة بیشتر متصوفه را ملحد میشمردند لیکن صوفیه غالباً - درنزد عامهٔ اهل سنت - محترم بودند وحتی گاه از اولیاءِ بشمار می‌آمدند. خلفا بآنها احترام می کردند، امراءِ بخانقاه هاشان تردد می‌نمودند و درتعمیراین خانقاه‌ها اهتمام‌می‌ورزیدند*. عامه نیزمخصوصاً بطریقت جوانمردان - که آیین عیاری را با تعالیم صوفیه بهم آمیخته بودند- گرایش فراوان پیدا کردند و «لنگر» های جوانمردان نیز مثل خانقاه‌ها ورباطهای صوفیه محل تردد وازدحام طالبان تربیت و ارشاد آنها گشت.

درخانقاه‌ها اوراد واذکار و ریاضات وچله‌نشینی‌ها رایج بود که غالباً اشتغال بآنها بیشتر اوقات سالکان طریق را مستغرق می‌داشت. درین‌خانقاه‌ها سالکان وفقیران خلوت نشین‌نیز مانند شیخ‌خانقاه‌زاویهٔ خاص خویش داشتند اما ذکر دسته جمعی و درك صحبت شیخ وصرف طعام و صف نماز و حلقهٔ سماع آنها غالباً در «جماعت خانه» منعقد می‌شد.

عواید خانقاه‌ها از نذرها و هدیه‌ها و اوقاف نیکوکاران ، و از صدقات و «فتوح» بود وشیخ مرشد برکارو کردار مریدان نظارت‌داشت وآنها را بشیوهٔ خاص خود تربیت می کرد و در ریاضات و معاملات هدایت وارشاد می‌نمود.

این شیخ که مریدان را بآنچه درطریقت پیش می آید راه‌می‌نمود و از آفات راه منع می کرد درنظر مرید مربی‌کامل بود ومظهر کمال صدق و شفقت وفهم و فراست شناخته میشد . گذشته از مجلس عام شیخ درمجلس اصحاب ومجلس خاص نیز با یاران حاضر می آمدو درنظارت براحوال مریدان مراقبت تمام می‌ورزید . حتی خلوت‌وچلهٔ مرید را نیز خود غالباً زیر نظـر داشت و بسا که پیش از پایان چله مریدی‌را از خلوت رخصت بیرون آمدن می‌داد* .

دورهٔ ریاضت و خلوت سالك براندازهٔ استعداد وبرحسب مبادی و تعالیم شیخ بیش و کم طولانی میشد و از توبه و خدمت خانقاه تاترك حیوانی وپوشیدن پشمینه وانزوای درخلوت، وملازمت ذکر، وروزه‌داری وشب زنده‌داری ونماز ودعا و گریه وزاری چندین چله و گـاه بیشتر، اوقات اورا مصروف می‌داشت ودرهمهٔ این‌مدت غالباً شیخ‌ناظر ومراقب وراهنما بود ودر بعضی موارد دور از خانقاه نیز اوقات سالك سالها دربیابانهای دور افتاده یا در کنار گورستانها و مزارهای معروف بعبادت وریاضت بسرمی آمد.

بهرحال عروض احوال از قبض و بسط تا مکاشفه و مشاهـده و همچنین توالی‌مقامات ازصبروتو کل و ورع وشوق، روح سالك را در خانقاه ترقی می‌بخشید و غالباً صحبت وارشاد پیرو مرشد وی را درطی

این مرحله‌ها دل می‌داد و رهبری می کرد . پس از آنکه وی مراحل سلوك را می‌پیمود و از شیخ دستوری و اجازت برای ارشاد دیگران می‌یافت ازخانقاه شیخ بیرون می‌آمد اما درجایی دیگر ـ دریك‌شهر دیگر ـ خانقاه تازه‌یی که در واقع چون شعبه‌یی از خانقاه شیخ بود پدید می‌آورد وبدینگونه ازیك خانقاه که شیخ ومرشدی دریك شهر بوجود آورده بود چندین خانقاه دیگر در بلاد مختلف پدید می‌آمد که شیوخ ومرشدان همهٔ آنها جملگی نسبت بشیخ خانقاه نخست حالت تسلیم وفرمانبرداری داشتند ، درهمه موارد دستور اورا بکار می‌بستند واهل طریقت او بشمار می‌آمدند.

اینکه سالك ناچارباید تربیت‌ازشیخی‌مرشد یافته باشد نزدهمهٔ مشایخ محقق بود با اینهمه گاه ـ والبته بندرت ـ بعضی مشایخ صوفیه خویشتن‌را ازبرکات روحانی‌مشایخ گذشته مؤید میشمردند وباصطلاح خود را اویسی و قرنی ـ مانند اویس قرن که صحبت پیغمبر را درك نکرده بود ـ می‌پنداشتند. بعضی دیگرازصوفیه ـ مخصوصاً درهند و پاکستان هستند که «بی‌شرع» خوانده میشوند وسلسله‌هایی‌هستندبی‌ـ ترتیب که گاه عبارتند از مشتی «فقیر» منسوب بدرگاه و مقابر بعضی مشایخ وگاه عبارتند از کسانی که قلندر خواند میشوند . خاکساریه هم که درایران هستند از همین گونه‌اند* . با اینهمه نسبت صحبت و اسناد خرقهٔ مشایخ ـ مثل سلسلهٔ اجازات اهل حدیث . بااهمیت تلقی میشد و درسلسله‌های اهل طریقت بهرحال بیعت وخلافت و اجازت و مشیخه و کرسی‌نامه اهمیت تمام داشت وخلیفه یا « ولی سجاده » یا «سجاده نشین» هریك ازمشایخ که بموجب وصیت یا بحکم بیعت‌بجای او می‌نشست «صاحب رخصت» بشمار می‌آمد و همواره مثل شیخ سابق

مطاع ومتبوع جملهٔ مریدان وسالکان طریق وشیوخ خانقاه‌های «تابعه» بود. گاه نیز ــ و البته بندرت ــ درامر خلافت و بیعت بین مدعیان اختلاف پدید می‌آمد. چنانکه اختلاف برسر جانشینی خواجه اسحق ختلانی منتهی به پیدایش دوسلسله نوربخشیه و ذهبیه گشت.

نکتهٔ قابل توجه که مخصوصاً درنظر غربی‌ها غرابتی دارد* این است که زندگی کردن در خانقاه بهیچوجه مستلزم تجرد نبوده است وصوفیان مسلمان برخلاف فقراء نصاری درعین آنکه درخانقاه‌هابطاعت وریاضت اشتغال داشته‌اند تأهل نیز اختیار می کرده‌اند و زن وفرزند را مانع از وصول بحق نمی‌شمرده‌اند.

باری وجود خانقاه‌ها و ارتباط آنها بامشایخ نوعی خویشاوندی وبرادری بین صوفیان پدید می‌آورد چنانکه حدود و ثغور در قلمرو حیات صوفی ازبین می‌رفت وازسمرقند تافارس وازسند تااسکندریه هرجا صوفئی می‌رفت خانقاه را سرای خویش می‌یافت*.

سلسله‌های طریقت صوفیه البته درسراسر بلاد مسلمانان پراکنده اند وتفاوت آنها نه فقط درآداب ذکر وتلقین بلکه مخصوصاً درطرز تلقی شریعت است. ازآنکه بعضی سلسله‌ها در رعایت لوازم و قواعد شریعت بیشتراصراردارند وبعضی کمتر. درهرحال چون این سلسله‌ها باطبقات عامه بیشترسروکار دارند تاباخواص واهل مدرسه، ورودبعضی عناصر از عقاید رایج بین عامه در طریقت آنها عجب نیست و ظاهراً ازهمین روست که دربین سلسله‌های طریقت رسم‌ها وآدابی ازمیراث مذاهب‌قدیم باقی‌مانده است که بیش‌و کم نزد متشرعه ناصواب یاناروا است چنانکه بکتاشیهٔ آسیای صغیربقایایی از آداب نصاری گرفته‌اند

و صوفیهٔ شمال افریقا بعضی چیزها از کاهنان قدیم آن سرزمین‌ها آموخته‌اند*.

ازقدیمترین سلسله‌های طریقت* سلسلهٔ قادریه‌است منسوب به عبدالقادر گیلانی (٥٦١ ـ ٤٧١) که درتمام اقطار اسلام به خدمت و محبت شهرت دارند وبا آنکه دراصل ازبین حنابله برخاسته‌اند تاحد زیادی اهل تساهل و مسامحه بوده‌اند. ازین عبدالقادر گیلانی حکایات جالب آگنده از کرامات نقل‌است. گویند درجوانی بمکه می‌رفت‌وبا کاروانی همراه بود. دزدان چون کاروان‌را زدند اورا رها کردند چون ظاهرحالش اورا تهی‌دست نشان می‌داد. اما جوان درهمی چند همراه داشت وآن را بدزدان نشان داد. دزدان از ساده‌دلی ودرستی‌اوحیرت کردند و چیزی بدو دادند. اوهم همه را بفقرا بخشید. زندگی او نیز بعدها همه درعبادت وریاضت گذشت. کرامات‌زیاد باومنسوب شدو مریدان بسیارهم گرد او جمع آمدند. درآغاز کار فقیهی بود حنبلی مذهب اما چنان بتقوی شهرت یافت که مورد توجه عامهٔ بغدادیان شد ودربیرون شهربرایش رباطی ساختند. اما اوکار می کرد وجزازدست‌رنج خویش نمی‌خورد. گویند چهل‌ونه فرزند یافت که‌ازآنمیان‌یازده پسرش طریقت او را در سراسر بلاد مسلمانان منتشر کردند. آثار و سخنانی که از اوباقی است ازعمق وصفای ذهن گوینده حکایت دارد وگاه خالی‌از دعاوی هم نیست. ازقول او نقل می کنند که گفت‌حلاج لغزید و کسی نبود که دست اوبگیرد ومن‌برای‌هر کس که بلغزد دست

گیرم. طریقت عبدالقادر غالباً مبتنی بر حفظ سنت وشعائرست ومقبرهٔ اودربغداد هنوز تحت تولی شیخ قادریه است که از اخلاف اوست.

سلسله‌یی‌دیگر که نیزدرهمین زمان بوجود آمد سلسلهٔ رفاعیه است منسوب به ابوالعباس احمد رفاعی (۵۷۰ ـ ۵۱۲) که در بطائح عراق می‌زیست وبا حلم وصبر و فقر و مسکنت خویش مریدان بسیار یافت . پیروان او درکار ریاضت بسی تندروتر ازقادریه‌اند . مخصوصاً آدابی که این‌سلسله درترتیب ذکر دارند وبا بیخودی وحرکات بدنی توأم است منظرهٔ شگفت وحشت‌انگیزی بحلقه‌های ذکر وسماع آنها می‌دهد ودرویشان این سلسله درآن بیخودی گاه چنان از خود می‌روند که ضربه‌های چوب وآهن هم درآنها کار نمی کنند . درین‌حالت برزمین می‌افتند ودرپیش چشم حاضران درزیرپای شیخ لگدمال می‌شوند واین‌را نیز موهبتی عظیم می‌شمارند. آداب سلسهٔ عیساویهٔ شمال افریقا نیز از بعضی جهات شباهت برسوم آنها دارد*

همچنین‌است‌سلسلهٔ بدویه درمصر که منسوبست به سیدی‌احمد البدوی(۶۷۵-۵۹۶) وآنهارا احمدیه هم می‌خوانند. این‌سیدی احمد ازاهل‌فاس‌بود، درمراکش. اما درمکه پرورش‌یافت ودرعراق بخدمت مشایخ وقت رسید. درمصر عدهٔ زیادی ازطالبان تصوف بوی گرویدند. وحتی ملك بیبرس سلطان مصرهم باو ارادت یافت و طریقهٔ بدوی در مصر انتشار زیاد یافت و در ایام هفتمین جنگهای صلیبی که سن‌لوئی بمصر تاخت بدویه مسلمین‌را بمبارزهٔ بانصاری تشویق شدیدمی کردند. اما بی‌بند و باری و میگساری آنها بعدها از اسباب عـدم توجه عامهٔ مسلمین شد درحق آنها .

دیگر سلسلهٔ سهروردیه است منسوب به شهاب‌الدین عمر بن عبدالله سهروردی (۶۳۲) که در تصوف طریقه‌یی معتدل داشت وعوارف‌المعارف او گواه این‌دعویست. شیخ سعدی در بغداد از صحبت‌او بهره یافت ودر بوستان خویش او را به عنوان «شیخ دانای مرشد، شهاب» نام می‌برد. طریقهٔ سهروردیه را بهاءالدین زکریای مولتانی به‌هند برد واین طریقه در آنجا رواج بسیاریافت. فخرالدین عراقی‌وامیرحسینی هروی‌ازتربیت یافتگان‌این بهاءالدین زکریابشاعری نام بردارشدند. ازخلفای بهاءالدین‌نام پسرش‌صدرالدین مولتانی وهمچنین‌رکن‌الدین ابوالفتح درخور ذکرست، دربین سلسله های دیگر که ازسهروردیه نشأت یافته‌اند جلالیه ـ منسوب به مخدوم جهانیان ـ در هند شهرت یافته‌است و جمالیه ـ منسوب به پیرجمالی اردستانی ـ در ایران ـ همچنین زینیه درآسیای صغیر، روشنیه در افغانستان، خلوتیه با شعبه‌های مختلف آن درآسیای صغیر از سلسله هایی بشمارند که از سهروردیه پدیدآمده اند.

یك سلسلهٔ مهم دیگر نیز که اعتبار ونفوذ تمام درمصر و مغرب و بلاد عثمانی قدیم کسب کرده است سلسلهٔ شاذلیه است منسوب به ابوالحسن شاذلی (۶۵۶) که زاهدی بود نابینا در اسکندریه، و در معرفت وتصوف سخنان بلند داشت وعامه درحق او قائل بکرامات هم بودند. وی ازتونس تا مصر مریدان بسیار داشت و کثرت مریدان او گاه موجب وحشت فرمانروایان زمان نیز می‌شد. خود او نه خانقاه ساخت ونه‌آداب وطریقت خاص نهاد اما بعد ازاومریدانش طریقت و سلسله‌یی درست کردند واز اوراد واحزاب وادعیهٔ منسوب بشاذلیه لطافت‌فکر عرفانی‌وتعمق مشایخ آنهادر کلمات قدماء صوفیه برمی‌آید

از طریقهٔ شاذلیه در مصر سلسله هایی چند مثل بکریه ، خواطریه ، جوهریه ، وفائیه ، مکّیه ، هاشمیه ، عفیفیه ، وقاسمیه ؛ و در مغرب سلسله هایی مثل شیخیه ، ناصریه ، حبیبیّه ویوسفیه پدید آمده‌اند ودر استنبول‌وروماني وحتی‌نوبه نیز هنوزازمنسوبان‌این‌سلسله کسانی وجود دارند .

در هر حال سلسله های طریقت در سراسر بلاد اسلامی انتشار واشتهار داشته‌اند. ازجمله درماوراءالنهر وترکستان کبرویه منسوب به نجم‌الدین کبری (۶۱۸) ونقشبندیه منسوب به خواجه بهاءالدین نقشبند (۷۹۱) شهرت یافته‌اند . این نقشبندیه خود شاخه‌یی بوده‌اند منشعب‌ازسلسلهٔ خواجگان که‌منسوب‌بوده‌است‌بخواجه‌احمدعطایسوی معروف به حضرت ترکستان ، وگویند خواجه بهاءالدین نقشبند در ترکستان مروج و محیی طریقهٔ او شد . بعد ها این سلسله درهند هم نفوذ تمام یافت و مخصوصا در دورهٔ اقتدار مغول هند تأثیر و نفوذ مشایخ آنها قابل ملاحظه بود و سلاطین‌آن سرزمین غالباً باین سلسله منسوب بودند . چنانکه می گویند جدشان امیر تیمور ارادت بشاه نقشبند داشت .

درهند مخصوصاً سلسلهٔ چشتیه وسلسلهٔ شطاریه شهرت یافتند . سلسلهٔ چشتیه را معین‌الدین چشتی (۶۳۳) ازاهل سیستان در آنجا بوجود آورد. از اخلاف اوشیخ فریدالدین شکر گنج (۶۷۰) وشیخ نظام‌الدین اولیاء (۷۲۵) مشهورند چنانکه سید محمد گیسو دراز و شیخ اخی‌سراج پروانه و شیخ برهان‌الدین نیز از مشایخ نامدار این سلسله بوده‌اند. همچنین امیرخسرو وخواجه حسن دهلوی ــ دوشاعر معروف هندــ نیز باین‌سلسله انتساب داشته اند. اما شطاریه منسوبند

به عبدالله شطّار (قرن ۸ و ۹ هجری) که بعضی سخنان او یادآور گفته های حلاج و بایزیدست و این طریقه در سوماتره و جاوه نیز پیروان دارد.

درآسیای صغیر، دوسلسلهٔ مهم بیشتر شهرت یافته‌اند: مولویه و بکتاشیه. مولویه که دو فرقهٔ پوست نشینان و ارشادیه از آنها برخاسته‌اند منسوبند به جلال‌الدین‌محمد بلخی رومی (۶۷۲)معروف به مولوی ومولانای‌روم. ازجالب ترین مراسم این سلسله رقص‌وسماع پرشورآنهاست که بعضی سیاحان فرنگی نیز آن را وصف کرده‌اند. این رقص نزدآنها نشانه ورمزیست از گردش افلاك واجرام سماوی. رقص دسته جمعی‌این درویشان باجامه های درازسبز رنگ یاسفیدفام که درحال رقص‌دست را ازدو سو می گشایند وسررا بشانه یاسینه‌خم می کنندوباآهنگ‌نی‌بچرخ وجست وخیزدرمی‌آیند غالبا به بیخودی وخلسه‌یی روحانی منتهی میشود وشادی و آسودگی عارفانه‌یی که در این‌حال درچهرهٔ‌این‌صوفیان دست‌افشان دیده میشود حکایت ازبهجت وسعادتی‌روحانی دارد که‌مطلوب صوفی و گویی نشانه‌یی است ازپرواز عارف در جوّ بی‌انتهای سعادت ابدی. همین احساس روحانی است که گاه درویش شوریده حال را چنان بیخود می کند که آتش را بدست میگیرد وبدهان فرومیبرد. مولویه درعهد دولت عثمانیها کسب نفوذ کردند چنانکه وقتی خلیفهٔ تازه‌یی در عثمانی بسلطنت می‌نشست‌شیخ مولویه شمشیر اورا بکمرش می‌بست. بعداز روی‌کارآمدن جمهوری ترکیه مولویه نفوذخودرا ازدست دادند واکنون فقط درحلب وبعضی بلاد کوچك باقی مانده‌اند.

اما بکتاشیه منسوبند به حاجی بکتاش ولی (۷۳۸ ؟) که احوال او رنگ افسانه دارد و درست روشن نیست. در آداب و عقاید بکتاشیه، هم صبغهٔ تشیّع هست وهم نوعی گرایش بتأویل و مسامحه. گویی مشایخ این سلسله ظواهر احکام وعبادات را مهم نمی‌شمرده‌اند وتوجه بباطن را بهانه‌یی کرده بودند برای مسامحه درعقاید واحکام اسلامی. بعضی آداب ورسوم هم از تأثیر وتقلید نصاری در بین آنها رواج یافته است. بکتاشیه در روزگار سلاطین عثمانی قدرت و نفوذ بسیار داشته‌اند وینی‌چری های آن دولت هم بآنها منسوب بوده‌اند. اما رفته رفته چون وجود این ینی‌چریها موجب بیم ونگرانی فرمانروایان شده است مشایخ بکتاشیه هم مورد بدگمانی واقع گشته‌اند و رفته رفته ضعیف شده‌اند.

در ایران بروزگار صفویه اگر اسمی از تصوف بود، نام «صوفی اعظم» بود و «خلیفه سلطان» که فقط صورتی از رسوم طریقت منسوب به جدشان شیخ صفی‌الدین اردبیلی را نگهداشته بودند. درموارد دیگر غلبهٔ علماء و فقهاء شیعه مانع از رواج تصوف و توسعهٔ خانقاه ها و سلسله‌ها بود لیکن بعد از صفویه بازار تصوف باز تا حدی رواج یافت ودر بین سایر فرقه ها مخصوصاً دوسلسله اهمیت بیشتر کسب کرد: نعمه‌اللهی و ذهبی. سلسله نعمت‌اللهی منسوبست بشاه نعمة‌الله ولی که بقعهٔ او در ماهان کرمان مطاف ومزار اهل صفاست و چندین طریقه ازین سلسله منشعب شده‌است که در ایران پیروان دارند. اما سلسلهٔ ذهبیه منسوبست به میرعبدالله برزش آبادی که طریقهٔ او وخود از طریقت کبرویه جداشده است واین هردو طریقه بتشیع منسوبند ومخصوصاً ذهبیه تاحدی رنگ غلو هم دارند.

با اینهمه‌فقهاء امامیه‌نیز- مثل زیدیه و وهابیه - باطریقهٔ صوفیه مخالفند وغالباً آنها را ملحد وکافر میشمارند، چنانکه سلفیه و کسانی که دنباله رو آنها هستند نیز صوفیه را مشتی ریاکار لاف زن میدانند. سلسله‌های طریقت درنزد حکام وسلاطین نیزازخیلی قدیم گاه‌گاه‌بانظر بدبینی‌نگریسته میشد. ممالیك درمصر ، عثمانی‌ها درترکیه ، وزندیه درایران غالباً بآنها نظر نامساعد داشته‌اند ازاین رو درغالب ممالك - حتی هند ومغرب - سلسله های صوفیه در حال انحطاط افتاده‌اند . در بسیاری ممالك لژ های فراماسونی رفته رفته جای این سلسله های طریقت را می گیرند وآنهارا درخود حلّ میکنند .

غیراز این سلسله هـای طریقت که در قیاس با شریعت حکم مذاهب فقهی را دارند بین صوفیه از لحاظ مبادی و اصول طریقت نیز تدریجاً تفاوتهائی درمشرب پدیدآمده‌است که منتهی بظهورفرقه‌های مختلف صوفیه شده است و این فرقه‌ها که تاحدی شبیه‌است بفرقه ها ومذاهب اصولی و کلامی در نزد اهل‌شریعت ازقدیم موضوع‌اختلافات ومشاجرات میشده است ودربیان ماهیت آنها احیاناً تهمت وسوءِ تفاهم نیز پیش‌آمده است. چنانکه بعضی از اهل شریعت که در رد صوفیه کتابهایی‌تألیف کرده‌اند غالب و گاه تمام این فرقه‌ها را به چهارفرقه حلولیه، اتحادیه،واصلیه، عشقیه‌راجع شمرده‌اندوهمه‌رابدواصل‌حلول واتحاد بر گردانده‌اند و رد کرده‌اند. در این مشاجرات کلام مخالفان صوفیه البته از مبالغه خالی نیست اما مذاهب اصولی و کلامی صوفیه که نویسندگان تلبیس ابلیس و بیان الادیان وحدیقةالشیعه و رسالهٔ

خیراتیه ، بتفصیل و با بیانی آمیخته به غرض از آنها سخن داشته‌اند در زمان تألیف کتاب کشف‌المحجوب هجویری بیش و کم دوازده تا بوده است یعنی محاسبیه (پیروان حارث محاسبی) ، قصاریه (پیروان حمدون قصار) طیفوریه (پیروان بایزید بسطامی) ، جنیدیه (پیروان جنید بغدادی) ، نوریه (پیروان ابوالحسن نوری) ، سهلیه (پیروان سهل شوشتری) ، حکیمیه (پیروان حکیم ترمذی)، خرازیه (پیروان ابوسعیدخراز) ، خفیفیه (پیروان ابوعبدالله خفیف) ، سیاریه (پیروان ابوالعباس‌سیاری)، حلمانیه(پیروان‌ابوحلمان‌دمشقی)،فارسیه (پیروان فارس دینوری) و دو فرقهٔ اخیر بسبب اعتقاد بحلول واتحاد نزد اکثر صوفیه مطعون ومردودشمرده میشده‌اند*. البته بعدازعهدتألیف کشف المحجوب نیز فرقه‌هایی اصولی دیگر پدید آمده‌اند مثل اکبریه یا حاتمیه (پیروان محیی‌الدین بن عربی) و قونیویه (پیروان صدرالدین قونیوی)وحروفیه (پیروان فضل‌الله حروفی) چنانکه بعضی فرقه‌ها نیز ازبین رفته‌اند مثل قصاریه که ملامتیه وباحتمالی قلندریه نیز از آنها بوده‌اند . در هرحال بحث در باب این فرقه‌ها و عقاید و اصول آنها در حوصلهٔ این مقام نیست با اینهمه چون در میراث صوفیه از ملامتیه و قلندریه مکرر صحبت می‌شود اشارتی مختصر باحوال آنها خالی از فایده بنظر نمی‌رسد .

قلندریه* درواقع جماعتی‌بوده‌اند ازصوفیهٔ ملامتی که درحدود قرن‌هفتم هجری درخراسان وهند وحتی شام وبعضی بلاد دیگرشهرت

وفعالیت داشته‌اند . البته سابقهٔ این فرقه ازقرن هفتم فراتر می‌رود اما شهرت آنها مخصوصاً درین اوان بوده است .

قلندریه غالباً موی ریش وسبلت وسروصورت را می‌تراشیده‌اند* و دلقی ازپشم سبز برتن می‌پوشیده‌اند . این طریقه درخراسان بوسیلهٔ قطب الدین حیدر و درهند بوسیله خضر رومی انتشاریافته است. درهر حال قلندران ظاهراً صورت تازه‌یی ازملامتیه بوده‌اند لیکن با آنها از بعضی جهات نیزتفاوت داشته‌اند . اما ملامتیه چه کسانی بوده‌اند ؟...

ملامتیه طایفه‌یی بوده‌اند از صوفیه که در قرن سوم هجری و بعدازآن، درخراسان شهرت داشته‌اند وبسبب اختلاف مشربی که آنها باغالب صوفیهٔ عصرخویش داشته‌اند عنوان ملامتی یك چند درمقابل صوفی بکارمی‌رفته‌است. ملامتیه درطریقت خویش معتقد بوده‌اند که عبودیت را باید به خداوند اختصاص داد . ازین‌رو در این مقام باید که سالك نه عمل خودرا پیش چشم آورد نه عمل ونظرمخلوق را ملاحظه کند. باید در اعمال خود اخلاص بورزد و ازهرگونه ریا دوری بگزیند. و بدگمانی درحق نفس‌را اولین قدم حسن‌ظن بحق- که اصل معرفتست- بدانند. ازاین جهت ملامتیه دراخلاق ومعاملات عمداً سعی‌می کرده‌اند که برخلاف زاهدان وپشمینه پوشان عصرازحیث لباس ورفتار واحوال ظاهری باسایر مردم تفاوت نداشته باشند تا بورطهٔ ریا و خود نمائی نیفتند وپشت بقبله نماز نخوانند . مخصوصاً سعی داشته‌اند که هرگز «دراظهار خیرواخفاءِ شر نکوشند» وعبادات‌را بمنزلهٔ اسرار بین«عبد» و «حق» تلقی نمایند و خویشتن را از اظهار آن ملامت کنند . حتی ملامتیه برای آنکه به ریا وخود فروشی دچار نشوند ازاظهارقبایح و

معایب نفس در نزد عامه ابا نداشته‌اند و نفس را همواره متهم و ملوم می‌خواسته‌اند. خویشتن‌را بعمد معروض ملامت خلق می کرده‌اند تا به خویشتن مغرور وفریفته نشوند وعبادت را وسیله‌یی جهت معبود شدن خویش نسازند. باری این طریقه با این نام نخست در خراسان پدید آمد ودرعراق کسانی که درهمان ایام نظیر این سخنان را می گفتند ملامتی خوانده نمی‌شدند

درهر حال برخلاف صوفیه که نفس را نیست می انگاشته‌اند ملامتیه بنای کاررا برمراقبت نفس می نهاده‌اند. تفاوت عمدهٔ صوفیه باملامتیه آن است که صوفی ظاهرش از باطنش حکایت می کند واز اظهار زهدوریاضت و کرامت ابایی ندارد درصورتیکه ملامتی ظاهرش احوال باطن رافاش نمی کند واظهار زهد وریاضت و کرامت را دعوی وجهل ورعونت وریا می‌شمارد وازقبول عوام اجتناب تمام دارد. *محیی‌الدین بن عربی در بیان اهمیت این طایفه مبالغه می کند وآنهارا کاملان اهل طریق می‌شمارد و می گوید حکمت احتجاب آنها این است که اگر مکانت آنها برخلق ظاهر گردد آنهارا چون خدایان پرستش کنند وتأکیدمی کند که این طریقه را هر کسی درك نکند و فقط اهل‌الله بدان اختصاص دارند*. درواقع بیان ابن عربی درباب ملامتیه خالی ازتوسع ومبالغه نیست و ملامتیه‌یی که او ذکر می کند ظاهراً دیگر طایفه‌یی خاص بشمار نمی‌آید چنانکه وی بایزید بسطامی وعبدالقادر گیلانی و حتی خودرا ازین طبقه می‌شمارد وملامتیه را کسانی می‌داند که در ولایت بدرجه‌یی رسیده‌اند که مافوق آن جزنبوت نیست. این نظر ابن عربی است درباب ملامتیه. اما سایر صوفیه اهل ملامت را با این نظر نمی‌

نگرند. چنانکه امام‌قشیری صوفیه‌را ازاموری که بسبب وجودملامتیه بدان متهم شده‌اند تنزیه وتبرئه می کند وسهروردی می گوید ملامتی خلق‌را ازحساب حال وعمل خویش بیرون می کند اما نفس‌را بحساب می گیرد وآنرا مراقبت‌می کند واین البته اخلاص‌است اما صوفی، هم خلق‌را ازین حساب‌بیرون می کند وهم نفس‌را و این‌نیز اخلاص است والبته‌فرق‌است‌بین‌مخلص‌بامخلص‌خالص*. وبدین گونه درنظرسهروردی حال صوفی که در غلبهٔ سکر و فناء خویش از نفس وخلق هردو غایب می‌شود بمراتب برتر وبالاترست ازحال‌ملامتی که همواره چیزی اورا بخود و خلق مربوط می‌دارد وآن چیز عبارت است ازتوجه اوبنفس و مراقبتی که دراحوال نفس دارد. والبته برخلاف صوفیه که غالباً بر-حسب قول‌به فناءِ معتقد بنوعی‌حلول‌یا اتحاد بوده‌اند (اگرچه ازقبول این نسبت تحاشی می کنند)، ملامتیه بسبب کراهت از دعوی وبجهت عدم غیبت از نفس و احوال آن غالباً منکر سکر وجذبه بوده‌اند واز قول بوحدت وحلول‌واتحاد خودداری می کرده‌اند. ملامتیه جهت‌ستر احوال غالباً خودرا به هیأت وشکل عوام درمی‌آورده‌اند ودربعضی از مبادی اخلاقی مثل ایثار وبذل وسخاو اجتناب ازآزار وترك شکایت و عفواز زلات غیر بااهل فتوت شباهت واشتراك داشته‌اند حتی‌ازحکایت نوح عیار وحمدون قصار* و از اینکه بعضی از صوفیه مانند احمد بن خضرویه وعلی‌بن احمد پوشنگی قبل از ورود بحلقهٔ اهل تصوف خود از فتیان بوده‌اند وهمچنین ازبعضی قراین دیگر روی‌هم رفته برمی-آید که اهل فتوت با ملامتیه نیز مثل صوفیه مرتبط بوده‌اند و بعضی مشایخ از دهلیز فتوت وارد تصوف می‌شده‌اند و برخی از همان راه به جمع اهل ملامت راه می‌یافته‌اند.

از قدماء طریقهٔ ملامتیه ابوحفص نیشابوری و حمـدون قصار (۲۷۱) وابوعثمان حیری (۲۹۸) را ذکر کرده‌اند. حمدون قصار در واقع شیخ ملامتیه بوده است و طریقهٔ ملامتیه بوسیلهٔ او منتشر شده است با اینهمه پیروان‌اودرعصرخود وی‌بنام‌قصاریه یاحمدونیه معروف بوده‌اند نه بنام ملامتیه واوخود از تعالیم ابوحفص‌نیشابوری وابوتراب نخشبی وسالم باروسی که همه از مشاهیر صوفیهٔ عصر خویش بوده‌اند استفاده کرده است وحکایتی که بانوح عیار دارد حاکی ازارتباط‌طریقهٔ او باطریقهٔ عیاران است. بهرحال طریقهٔ ملامتیه که بوسیلهٔ ابوحفص نیشابوری و حمدون قصار و ابوعثمان حیری در نیشابور رواج داشته است بعد از پایان قرن سوم هجری بوسیلهٔ عده‌یی ازمریدان وتربیت یافتگان آنها مانند ابوعبدالله محمدبن منازل نیشابوری و ابومحمد-المرتعش وابوعلی ثقفی ومحفوظ بن محمود نیشابوری همچنان تعلیم شده است وبعد ازچندی از نیشابور بدیگر بلاد خراسان وهمچنین به بغداد وشام رفته است واساس آن نیز که درآغاز عبارت ازمحاربه با نفس ومخالفت دایم با ریاورعونت نفس واقدام بر کتمان حسنات نفس بود بعدها تدریجاً دچـار توسع و افراط شده منتهی گردید بتعهد در مخالفت با افکار وعقاید وآداب و رسوم عامه ودرواقع بنوعی‌وقاحت و اباحه منجر شد که هرچند باتعالیم حمدون قصار تاحدی موافق بود لیکن تدریجاً دیگر جز از جهت اسم از هیچ جهت با عنوان ملامتیهٔ قـدیم شباهت نمی‌داشت. ابـو عبدالـرحمن‌سلمی در رسالةالملامتیهٔ خویش* ـ تاحدی مثل‌ابن‌عربی درفتوحات ـ دراهمیت مقام این‌طایفه مبالغه نموده است ومقام‌آنهارا بسبب مزید اتصال‌بحق شبیه مقام‌محمد بعد از معراج ومقام موسی بعد از تکلیم شمرده و گفته است خداوند

بسبب غیرت احوال آنها را ازخلق مستورداشته است. ابوالعلاء عفیفی ازدانشمندان معاصرمصر که این رسالهٔ سلمی را نشر داده است درباب ملامتیه تحقیقات بسیار کرده‌است که درجای خود دلکش و خواندنی است اما اینکه وی اساس قول ملامتیه را درسوءِ ظن وتحقیر نسبت بنفس تاحدی متکی بر عقاید مجوس دانسته است وملامتیه را مانند اهل فتوت متأثر ازتعالیم وعقاید مجوس شمرده است درست نیست وبا غوردراصل بدبینی این طایفه درحق نفس وحتی تحقیرو کوچك شماری آن واینکه آن طایفه ـ مثل بودائی‌ها ـ ذلت وسؤال را بر«فتوح» وعزت آن ترجیح می‌داده‌اند* و همچنین باتوجه بارتباط و انتساب مع الواسطهٔ ابوعثمان حیری ـ ازمشایخ ملامتیه که مخصوصاً قایل به غلبه و کثرت شرور در عالم بوده‌است ـ با شقیق بلخی وابراهیم ادهم وبا درنظرداشتن مناسبت احوال و عقاید ابراهیم ادهم و شقیق بلخی با مذاهب واحوال شمنان و بوداییان شاید حق آنست که طریقهٔ ملامتیه تحت‌تأثیر عقاید وتعالیم بودایی و هندی است نه مجوس و زرتشتی.

باری ملامتیه بسبب اجتناب از ریا و رعونت بتصنیف و تألیف کتب و جمع و تدوین احوال و اخبار مشایخ متقدمین خویش اعتنا نداشته‌اند وقدیمترین مآخذ احوال آنها ظاهراً همان رساله‌یی‌است که ابوعبدالرحمن سلمی درباب آنها تألیف کرده است.

هدف تربیت در نزد صوفی انسان کامل است. کسی که دروجود او بقول نسفی هم اقوال نیك بکمال است هم افعال نیك هم اخلاق نیك را بحد کمال داراست هم معارف را. چنین کسی هم در شریعت

تمام است وهم در طریقت وهم درحقیقت. * صوفی البته درطلب‌حقیت است وبیشتر نظر بطریقت دارد اما شریعت را نیز غالباً وسیلهٔ کمال می‌یابد. شریعت درنظروی گفت انبیاست وطریقت ـ کرد انبیا. هر کس که گفتهٔ انبیاء را تصدیق دارد اهل شریعت است و هر که بدان عمل میکند اهل طریقت. اما ورای هر دو و برتر از آنها حقیقت است که عبارت از دید انبیاست و هر کس آنچه را انبیا دیده‌اند می‌بیند اهل حقیقت است* و انسان کامل وولیّ حق اوست. البته غایت سعی سالك آنست که هم درشریعت بکمال رسد وهم بحقیقت واصل آید. درست است که بطور مطلق انسان کامل درهر عصر در تمام عالم یك تن بیش نیست ـ که صوفی اورا قطب وقت وصاحب عصر میخواند* ـ لیکن غایت جهد همه سالکان هم وصول بدرجهٔ اوست اگر چند کمتر کسی بدان درجه میرسد اما باری آنکه درین راه مجاهدتی دارد بآن مقصد عالی نزدیك میشود و خویشتن را بقدر امکان تکمیل می کند. حصول این تکمیل‌هم البته منوط‌است به تربیت‌اولیاء وارشادودستگیری آنها، که بی آن سالك‌بمقصودراه نمی‌برد. این‌تربیت اولیاء که‌تسلیم بدان‌عبارت ازسلوك است خاص است بـاهل استعداد ، در مقابل تربیت انبیاءِ که عام است وازآن همگان‌بهره می‌یابند. اماحاصل این‌تربیت‌سلوك‌است وآن عبارتست از سیر روحانی ، سیربسوی خدا که سالك را از هستی خویش نیست کند تـا بهستی خدای هستی یابد. چون باینجا رسدباز سالك سیر دیگر در پیش دارد : سیر درخدا ، تا حقیقت همه چیز را درك کند. درتمام دورهٔ سیر وسلوك ، صوفی چشم براشارت‌مرشددارد تا اورا در منازل و مقامات سلوك راهنمایی کند، که سالك با خبر نبود زرسم و راه منزلها .

صوفیه برای ولایت وولیّ اهمیت خاصی قائل بوده‌اند. بعضی‌از آنهامقام ولایت را برترازمقام نبوت می‌دانسته‌اند و مدعی بوده‌اند که نبی علم وحی دارد وولی علم‌سرّ. ولیّ بعلم سرّچیزها داند که نبیّ‌را ازآن خبرنیست . باعتقاد صوفیه فرق‌بین ولی ونبی همان است که‌بین خضر بود وموسی . ازآنکه خضر ولی بود وموسی نبی . خضرعلم‌لدنی داشت وموسی ازآن بی‌بهره بود.

هرچند ازصوفیه کسانیکه میانه‌رو بودند وبحفظ شریعت علاقه می‌ورزیدند این دعاوی راباطل میشمردند اما غالب آنها مخصوصاً بعد از عهد ابن‌العربی در بیان اهمیت مقام اولیاء تأکید بسیار میکردند چنانکه برای اولیاءِ قائل بکرامات بودند وحتی کرامات آنهاراتاحد معجزه می‌پذیرفتند . درتعیین مقام ولی صوفیه میگفتند که خداوند از مقربان خود انبیاء را برای دعوت بسوی خلق فرستاد اما اولیاء را مأموردعوت‌نکرد. بدینگونه‌ولایت‌ونبوت دوصفت‌است‌ازآن پیغمبران وولی از این دوصفت یکی بیش‌ندارد .

تعداداولیاءبعقیدهٔ بعضی‌صوفیه درهرعصرسیصدوپنجاه‌وشش کس است که چون ازایشان یکی ازدنیا برود دیگری بجای‌اومیآید . اما این اولیاء مراتب وطبقات دارند : سیصد تنان ، چهل‌تنان، هفت‌تنان، پنج تنان، سه تنان، ویك تن . این یکی قطب است که بعقیدهٔ صوفیه عالم بوجود اومیگردد واوقطب‌عالم‌است . میگویند وقتی قطب ازعالم برود یکی ازسه‌تنان بجای او میآید . آنگاه یك‌تن ازپنج‌تنان‌بمقام سه‌تنان میرسد ، یکی از هفت تنان بمرتبهٔ پنج تنان میرسد، یکی از

چهل‌تنان بمرتبهٔ هفت‌تنان میآید، یك تن ازسیصد تنان بمقام چهل‌تنان میرسد ویك تن ازنیکان عالم دربین سیصد تنان جایی‌بدست میآورد.*

در تعداد اولیاءِ و مراتب آنها البته اقوال دیگر هم بین صوفیه هست. ازجمله گویند که درمراتب اولیاءِ نخست سیصدتنان هستند که آنها را اخیار میخوانند برتر از آنها چهل‌تنانند که ابدال‌میشوندداز آنها برتر هفت‌تنانند که ابرارشان خوانند بالاتر ازآنها اوتادند که چهارتنان باشندبرتر ازآنهادوتنانند که نقباخوانده‌میشوندوقطب بالاتر از همه است ویگانهٔ عصرست.

ازین‌مراتب وطبقات‌هرمرتبه که بالاترباشدآنرا که فروداوست می‌شناسد امأآنکه فرودست کسی را که از خود اوبرترست‌نمی‌شناسد واینهمه در عالم پراکنده‌اند تا مردم همه از وجود آنها بهره گیرند اما ازعامه مستورندوجزخدا کسی‌آنهارانمی‌شناسد. این‌اولیاء خدا در غیب‌هستند، بی‌دعوی وبی‌تظاهر. ازآنکه روی درخدا دارند وبا خلق سروکارشان نیست. نزد جمعی ازصوفیه ـ مثل شیخ سعدالدین‌حموی- اولیاء خدا فقط دوازده تن بوده‌اند جانشینان و نایبان پیغمبر و دوازدهمین‌آنها مهدی‌است که خاتم اولیاءِ است و مهدی صاحب‌الزمان آن سیصد وپنجاه وشش تن کـه سایر صوفیه اولیاء میخوانند بموجب این قول ابدالند نه اولیاء. نفوذ تعالیم شیعه درین نظریه قابل توجه است و صوفیه شیعه در این باب بتفصیل تمام سخن رانده‌اند.

اعتماد صوفیه بسلسله مراتب اولیاءِ کـه در رأس‌آنها قطب قرار دارد در فهم مقاصد آنها اهمیت دارد اما اصل آن باحتمال قوی مأخوذست ازآنچه نزدگنوسی های مسیحی سابقه داشته است. ذکر نام‌خضر بعنوان ولی نیز در خورتوجه است. در واقع نام خضر دراقوال

صوفیه مکرر ذکر میشود . این رهنمای ناپیدای گمراهان وره نورد بی‌ملال بیابانهای دراز یاد آور الیاس وجرجیس نصاری است. درطی قصه‌یی که در قرآن (۱۸/۸۱-٦٤) آمده است وی رهبر موسی شده است و ازینجاست که مقام ولی‌را بعضی بالاتر ازنبی دانسته‌اند. بعضی‌ازصوفیه مثل بایزید وابن‌العربی ودیگران از ملاقات با خضرسخن رانده‌اند و بعضی‌هم سلسلهٔ اسناد خورا بدو رسانیده‌اند . وجود خضر رنگ ظریف زیبائی‌بادب صوفیه داده است افسانهٔ عمرجاوید هم بانام او همراه شده است و گفته‌اند که هرجا اوقدم نهد زیرپایش سبزه میروید. گویی‌در وجود اویك رب‌النوع‌قدیم ـ خدای سبزه وبهار ـ را تجسم میداده‌اند.*

خانقاه که باتفاوتی تکیه وزاویه ورباط نیزخوانده میشودمحل اجتماع درویشان بود مخصوصاً جای خلوت وذکر آنها. چله نشینی‌هم ازلوازم خلوت‌قوم بودوتکرارآن باعتقاد صوفیه ازاسباب نیل بکمال. ذکر هم خفی داشت و جلی. ازآنکه اولی را از غیر مخفی میکردند ودومی را آشکارا بر زبان میراندند . در طی خلوت صوفی گوشه‌یی میگرفت، باآداب خاص می‌نشست، وبی‌توقف نام خدا راچندان‌برزبان میآورد که لب وزبانش ازجنبش فرو میماند وفقط دل‌اوبود که متذکر خدامیشد. بسیاری ازصوفیه بجای «اللّٰه» ضمیر«هو»را بکار میبردند که درقرآن(۱/۳)هم‌آمده بود. درباب این‌لفظ کوتاه اسرارآمیز که‌صوفیه تمام مفهوم‌الوهیت را درآن می‌بینند ابن‌عربی رساله‌یی دارد ودرشعر صوفیه هم ازهو واوبابیانی آگنده از شور وشوق سخن رفته است.

درخانقاه، ودربیرون ازخانقاه، صوفیه مجالس دیگرهم داشتند:

مجلس وعظ، و مجلس سماع. درمجلس وعظ شیخ موعظه‌های عارفانه میکرد که گاه سرشار بود ازذوق وحال، معارف شمس تبریزی، معارف بهاءِ ولد، معارف برهان‌محقق، مجالس مولانا، مجالس سعدی، فیه‌مافیه نمونه‌هایی بود از آنچه‌درین مجالس ذکر میشد.

اما مجلس سماع معرکه‌یی بودروحانی، پراز شوروپرازحال. درایران وپاکستان وهندومصر وترکیه نمونه‌هایی‌ازاین مجالس‌هنوز هست که شور وموسیقی است‌ورقص وقوّالی. مجالس قوالی در اجمیر ودهلی ولاهور هنوز یادآور شور و حرارت مجالس عهد امیر خسرو ونظام اولیاست. درباب‌این‌مجالس‌سماع اخباروحکایات‌بسیار از صوفیه نقل شده‌است که خواندنی است.

صوفیه برای تحریک اعصاب و نیل به حالی که از آن تعبیر به بیخودی میکنند گاه بمواد تخدیر کننده یا سکر انگیز متوسل میشده‌اند. شاذلیه با قهوه بتحریك اعصاب می‌پرداخته اند وگویند هم شاذلی مخترع شربت قهوه بوده است وشهر مکا هنوز ازین باب‌باو افتخار میکند. بعضی دیگر به‌بنگ و چرس می‌پرداخته‌اند و برخی هم دست بشراب میزده‌اند و از این همه قصدشان رهایی از خود و از خودی بوده‌است باوسائل مصنوعی.

ازین گذشته رقص و سماع را هم وسیله‌یی کرده بودند برای رفع قبض وملال. مجالس آنها حتی‌از عهد مقدسی باسماع وقول‌همراه بود. قوالی‌وسماع که هنوز مجالس صوفیه را درمصر وترکیه وهند

و پاکستان ذوق محبت می‌دهد در خراسان بوسیلهٔ ابوسعید ابوالخیر رواج یافت . و شیوع آن دربین صوفیه چنان شد که ابوالعلاء معرّی شکم خواری وپایکوبی صوفیه را دراشعار خویش بباد استهزاءِ گرفته وهجویری نویسندهٔ کشف‌المحجوب گفته است که‌طایفه‌یی را دیدم‌از عوام که می‌پنداشتند مذهب تصوف خود هیچ‌نیست جز رقص*

البته سنت و شریعت رقص و موسیقی را رخصت نمیداد کسانی مثل امام غزالی هم که سماع صوفیه را ـ بشرطها ـ جایز میشمردند بخطرها وآفتهایی که درآن بود اشاره میکـردند . مخصوصاً حضور زنان و پسران جوان را که ممکن بود مایهٔ تشویش وقت شیوخ شود منع میکردند . مع‌هذا دربین صوفیه کسانی بودند که تحت تأثیرشعر وآواز بیشتر واقع میشدند تاتحت تأثیر قرآن . چنانکه یوسف بن ـ الحسین رازی از تأثیر اشعاری که باشور وحال قوالانه خوانده میشد بگریه می‌افتاد وازقرآن این حال نمی‌یافت*

همین‌نکته‌بود که صوفیه را بمجالس سماع وقوّالی می کشانید درین مجالس، قوّالی بود که ترانه‌هایی عاشقانه یا عارفانه ـ همراه و یا بدون ساز ـ میخواند و صوفیان حلقه وار برزمین می‌نشستند ، وخاموش‌وآرام، سرها بزیرافکنده ، نفس‌ها را حبس میکردند وسعی می‌ورزیدند تاسکوت وسکون جمع را بهم نزنند . اما این سکوت و سکون، درمیان‌آن شوروهیجان‌البته دوام‌نمی‌داشت. بنا گاه یك‌صوفی بوجد در می‌آمد، صدای تحسین برمی‌آورد، نعره می‌زد و برقص بر- می‌خاست. این شور اودر دیگران هم می گرفت و حتی شیخ نیز که حاضر بودگاه بموافقت اصحاب بوجد و رقص در میآمد و بدینگونه

تمام حاضران بپایکوبی و دست افشانی بر می‌خاستند درین موارد گاه حالت‌های شگفت‌روی میدادصوفئی بیخودانه خرقهٔ خودراپاره‌می کرد دیگری‌نعره‌های بیهشانه میکشید و شاید گه گاه یك دوتن هم ازغلبهٔ شورهلاك‌میشدند. گاه یك بیت مناسب یایك‌نعرهٔ جانانه سبب میشد که صاحبدلی درمجلس سماع جان میداد . حکایت هست درباب یك مرید ذوالنون که در مجلس سماع هلاك شد و ابن خلکان نظیر آن را در واقعه‌یی مربوط بزمان خویش نیز نقل میکند* . نظیر این واقعه در مجالس سماع وقوّالی فراوان روی میداد. اما حتی درچنین حالی هم بسا که رقص صوفیه متوقف نمیشد وقـوال از کار نمیایستاد . چنانکه نقل کرده‌اند که مستنجد خلیفه هرسال درماه رجب مجلس‌های دعوت داشت مخصوص رقص وسماع صوفیه . یکبار که این دعوت سالیانه با عروسی‌خلیفه مصادف شده بود مخصوصاًرقص وسماع صوفیه باوج‌رسید ویك‌تن‌ازصوفیان ازسماع شعری که مغنّی‌خواند بیخود شدودرمجلس جان داد . خلیفه بر وی گـریست وصوفیه تاصبح گرد جنازهٔ او رقص کردند* .

رقص در نزد مولویه اهمیت خاص داشت ، خود مولانا حتی در کوچه و بازارهم بسا که با اصحاب برقص درمیآمد . چنانکه یك بار دربازارزر کوبان این‌حالت‌بروی دست دادو گویند حتی‌جنازهٔ صلاح‌ـ الدین زر کوب را نیز باشارت مولانا با رقص و دف بقبرستان بردند .

مجالس سماع صوفیه گاه با بیخودیهای شگفت همراه میشد آهنگ نی‌ورباب باترانه‌های کوبنده و غزلهای هیجان انگیزمحیطی پرازشور وحال بوجود میآورد و مکرر میشد که درهمین‌حالهاصوفئی

شطحیات میگفت: سخنانی که جز در بیخودی از صوفیه سر نمیزد و بسا که گفتن آنگونه سخنان برای آنها دردسرها و گرفتاریها پدید میآورد

با اینهمه این شطحیات که مکرر موجب خشم و لعنت عامه در حق صوفیه میشد و غالباً هم پر بود از دعوی وحدت و اتحاد و حلول و اتصال، تنها در مجالس سماع گفته نمیشد حتی در مجالس وعظ و معارف هم بر زبان آنها میرفت و همین نکته بود که حتی مجالس وعظ صوفیه را هم نزد عامه مظنون و مطعون میداشت و عبث نیست که فی المثل در عهد شیخ ابوسعید و حتی مولانا جلال الدین متشرعه و فقها مردم را بسبب آنچه در همین مجالس گفته میشد بر آنها می‌شورانیدند.

در بحث از صوفیه، ذکری از اهل حق نیز لازم است. این جماعت که در لرستان و کردستان و آذربایجان و حتی در همدان و طهران و مازندران و خراسان و فارس بیش و کم وجود دارند و غالباً از روی مسامحه علی اللهی نیز خوانده میشوند نه فقط از حیث نام بلکه نیز از جهت عقاید و مناسك و آداب با صوفیه مناسبت دارند*. از تأمل در مبادی آنها بخوبی برمیآید که این طایفه یك فرقهٔ عرفانی بوده‌اند که غیر از تصوف و حکمت اشراقی، عناصری از عقاید یهودی و مجوس و مانویه را با بعضی اجزاءِ از افکار و تعالیم شیعه و غلاة مخصوصاً دروزیه و نصیریه بهم درآمیخته بوده‌اند و رفته رفته صبغهٔ تصوف در آیین آنها قویتر شده است*. بموجب عقیدهٔ اهل حق خداوند هفت تجلی دارد، که در هر تجلی وجود او لباس و جامه تازه می‌پوشد و چهار ملائکه که یاران

چهار ملك خوانده میشوند وبا «رمزبار» پنج تن میشوند درهر تجلی- اما هردفعه بصورت دیگر - با اوهمراهند. باعتقاد اهل‌حق، ذات‌حق در ازل درون یك دُرّ سربسته بود واول بار درصورت «خاوندگار» که آفرینندهٔ عالم است تجلی کرد و تجلی دوم او در صورت مرتضی علی بود. از آن پس نیز در طی زمان پنج بار دیگر تجلی کرد. بترتیب در وجود شاه خوشین، سلطان اسحق، شاه ویس قلی، محمد بگ، و خان آتش. چهار تجلی نخستین مربوط و مطابق است بامراحل چهار گانهٔ معرفت یعنی مرحلهٔ شریعت، مرحلهٔ طریقت، مرحلهٔ‌معرفت، ومرحلهٔ حقیقت و آنکه مظهر حقیقت است سلطان اسحق است که‌اورا صاحب کرم و سلطان مطلق نیز میگویند. اهل حق به تناسخ نیز قائلند ومرگ را که برای‌حیات جدید ضرورت دارد، درحکم شست- و شویی میدانند که مرغابی دائم در آب میکند و وجود او را از آن هیچ زیانی نمیرسد.

درهرصورت آداب ومناسك اهل‌حق تاحد زیادی بآداب‌صوفیه شباهت دارد. چنانکه لزوم اجتماع آنها در «جمع‌خانه» یا «جم‌خانه»، تقدیم «نذر ونیاز» یا «خیرخدمت»، اشتغال بذکر خفی وجلی، توجه به «ساز» وسماع، که احیاناً بنوعی خلسه‌وجذبه منتهی میشود، وضرورت «سرسپردن» به «پیر» ومرشد، مناسك وآداب طریقهٔ اهل حق را به نوعی تصوف تبدیل کرده‌است.

اینجا اشارتی باحوال صوفیه در ایران، خاصه در پایان عهد

تاتار وبعد از آن، بیمناسبت نیست از آنکه تاریخ تصوف بی‌این‌اشارت تمام نخواهد بود. درین روزگاران اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی مخصوصاً سلطان جنید و پسرش سلطان حیدر، سعی کردند با کمك پیروان زیادی که درآذربایجان و شام وروم داشتند سلطنت صوری‌را نیز برسلطنت معنوی خویش بیفزایند.

از اهتمام این‌صوفیان‌قزلباش که‌طاقیهٔ ترکمانی‌را به تاج‌دوازده ترك تبدیل کردند وبجای کشکول‌وتبرزین تیغ و کمان بدست گرفتند دولت صفویه بوجود آمد. اما درین دولت باآنکه شخص شاه «مرشد کامل» و «صوفی اعظم» خوانده میشد وهنوز بعضی سرداران داعیه‌دار بتهمت ناصوفیگری مجازات میشدند*، رسم وآیین تصوف جز بصورت امری‌تشریفاتی وجزتحت اسم خلیفه سلطان یا خلیفة‌الخلفا باقی‌نماند. صوفیه بسبب مخالفتها و اعتراض‌های فقیهان چنان منفور بودند که حتی کسانی ازعلماءِ مثل ملامحمد تقی‌مجلسی نیز که منتسب‌بتمایلات صوفیه‌بودند مورد طعن وانکار میشدند وبدیگونه دولت صفوی که‌خود ازخانقاه‌زاده‌شد آن‌را سر کوب کرد وتقریباً ازمیان برد.

چنانکه از اخوان آباد قطب بن محیی‌جهرمی که مقارن آغاز روزگارصفویه بسعی این‌صوفی‌عارف مصلح پدیدآمده بود* نیز جزدر «مکاتیب» این قطب روزگار نشان نماند و دولت صوفیان اردبیل روی خوشی به تصوف نشان نداد.

سلسلهٔ ذهبیه دراواخر عهد صفویه درفارس تاحدی احیاء شد. سیدقطب‌الدین‌شیرازی (۱۱۷۳) درروزگارسلطان حسین‌صفوی‌وبعداز

آن در فارس شهرت و مریدان بسیار یافت. خلیفهٔ او آقامحمدهاشم شیرازی در زهد ومجاهدت صاحب مقامات شد. این سلسله، مخصوصاً بسبب قرابتی که بین مبادی آنها با تعالیم شیعه بود تدریجاً نفوذ و شهرتی بهم رسانید.

از اواخر عهد زندیه بازار نعمة‌اللهیه هم در ایران دیگر بار رواجی تازه یافت. با وجود مخالفت فقهاء ومتشرعه ـ مخصوصاً آقا محمدعلی بهبهانی که صوفی کش خوانده شد ـ مشایخ این سلسله که ازهند بایران آمدند دربلاد عراق و فارس و کرمان مریدان بسیار به دست آوردند. ازجمله ظهور نورعلیشاه اصفهانی (۱۲۱۲) بازار تصوف را درایران رونقی خاص داد. این نورعلیشاه در حوادث بعد از عهد کریمخان زند بسید معصومعلیشاه دکنی ـ ازمشایخ نعمة‌اللهی ـ پیوست ودراصفهان و بغداد شور تازه‌یی درافکند. مریدان او ندای تصوف را همه‌جا در دادند وبعد از قرنها داستان شور وسماع صوفیه تجدید گشت و کسانی مثل عبدالصمد همدانی (۱۲۱۶)، محمد حسین رونق کرمانی (۱۲۲۵) از وی تربیت یافتند. شور وحرارت صوفیه از تأثیر تعلیم و تلقین نورعلیشاه قوت و شدت گرفت. در کرمان تصوف قربانی‌تازه‌یی داد: مشتاق علیشاه که صوفئی عامی اما پراز شور وحال بود بتحریك متشرعه بردست عـوام کشته شد. اما یك صوفی عارف این شهر مظفر کرمانی (۱۲۱۵) با دیوان مشتاقیهٔ خویش کـه بنام او ساخت حکایت شور واشتیاق روحانی مولوی وشمس تبریزی را تاحدی تجدید کرد.

سلسلهٔ نعمة‌اللهی بعد از نورعلیشاه دچار تمایلات تجزیه طلبی شد. بعداز اوهم رحمت علیشاه‌مدعی ولایت‌بود وهم حاج‌ملامحمدرضا

کوثر. پیروان کوثر بعدها بسلسلۀ محبوب علیشاهی معروف شد امـا پیروان رحمت علیشاه هم بعد از او بعضی بیعت باسعادت علیشاه اصفهانی کردند که جانشین او حاج ملاسلطان علی مؤسس سلسلۀ گنابادی شد بعظی هم مرید منور علیشاه شدند کـه هنوز بـه نعمةاللهی معروفند دسته‌یی نیز پیرو حاجی میرزا حسن اصفهانی شدند که معروف شد به صفی‌علیشاه وخانقاه او هنوز درتهران باقی‌است‌اما جانشین‌او علی‌خان ظهیرالدوله ـ معروف به صفا ـ طریقۀ او را با طریقۀ فراماسونری درآمیخت.

حکمت صوفیه

حکمت صوفیه حکمت ذوقی است و آنکه بچشم ذوق دراشیاء واحوال عالم نظر میکند ملاك قبولش تسلیم قلب است نه تصدیق عقل و کشف وشهود والهام واشراق در نزد وی بیشتر مقبولست تابرهـان و قیاس و استدلال واستقراء. صوفی بمدد ذوق خویش - وبیواسطهٔ بحث واستدلال - بآنچه حق است وقلب اورا بخضوع وتسلیم وامیدارد - واو را ازهر گونه شك وحیرت بر کنارمیسازد - نایل‌می‌آید ودرپیچ وخم کوچه‌های تنك وباریك عقل واستدلال گم و حیران نمیشود. حصول این ملکهٔ ذوق البته محتاج ریاضت وسلوك است وبی‌طی‌آن مرحله‌دل را قابلیت مشاهدهٔ انوار دست نمیدهد. اما برای کسی که بمشرب‌اهل ذوق راه یافت یقینی که از این طریق بدست میآید بمراتب قطعی‌تر وجازم‌تر از یقینی است که‌از عـلم اهل قال حاصل میشود. ازین‌رو صوفی وجود خدا را اثبات نمیکند، آن را احساس میکند و وجـود

خودرا درمعرض و مهبّ نفحات فیض او قرار میدهد . اینجاست که حکمت ذوقی وی حکمت عقلی را مسخره میکند و ابن عربی برفخر رازی طعنه میزند ودرهمین مقام است که شمس تبریزی آن طالب علم را که گفته بود خدا را بدلیل عقل ثابت کرده‌ام تحقیر میکند و با طعنه وتمسخر میگوید که دوش ملائکه بردرمن آمدند ودرخواستند تا از جانب ایشان ازتوسپاس دارم که وجود خدای مارا ثابت کرده‌یی*. باری حقیقت که نیل بدان، غایت سیر و سلوك صوفی است ماهیت و ذات و واقعیت امورست وخدا که منشأ حقیقت و باصطلاح عارفان « حضرة الجمع» و «حضرة الوجود» است حقیقة الحقیقة بشمارست وطلب معرفت و ادراك وجود اوست که صوفی را بمکاشفه و الهام و شهود و اشراق راهنمائی میکند. صوفی شریعت وطریقت را بمنزلهٔ چراغ وراه میداند اما هدف او نه راه است نه چراغ ، وصول بمقصدست که ازین هردو واز هرچیز دیگر برترست و آن را حقیقت وحق میخواند وتحقق همهٔ اشیاء را بدان میداند ووصول بمعرفت آن را غایت همهٔ آفرینش می‌پنداردو همه چیزرا جویای او وطالب معرفت او می‌شناسد وشریعت و طریقت هردورا مقدمهٔ آن میداند. چنانکه برای وی علم نیز مقدمهٔ همین معرفت است اما البته وصول بمعرفت شرطش علم نیست وای بسا که علم خود درین راه حجاب شود و طالب را از ادراك مطلوب که حق و معرفت حق است بازدارد . درواقع صوفی درشناخت خدانیز در ورای توحید ایمانی وتوحید علمی که اختصاص باهل شریعت واهل علم دارد توحید حالی را می‌جوید که خاص اهل حال است وازآنجا بآنچه نزد وی توحید الهی خوانده میشود واسقاط همهٔ اضافات ونفی تمام صفات ومحدثات است میرسد وآنگاه است که جاروب «لا» را برمیداردوتمام

مظاهر وجود وتمام اجرام فلکی را مثل کهنه غباری ازسقف گنبددوار آسمان فرو می‌روبد وتمام عوامل هستی را درجنب وجود واحدی که حق همانست* - وباصطلاح وجود یکتائی است که ربوبیت او ثابت و وجود او منشأ تحقق همهٔ موجودات دیگرست ویگانه امر ثابت ودائم وباقی واقعی است - نفی وطرد میکند. اما این معرفت که نهایت آن حق الیقین نام دارد، واز مراتب علم الیقین وعین الیقین نیز که بترتیب خاص اصحاب عقول واصحاب علوم است، برترست حاصل کشف روحانی ومشاهده ومعاینهٔ قلبی است وحصول آن نیز چنانکه گفته شد نه از طریق استدلال عقل بلکه بوسیلهٔ مراقبت قلب ممکن است ونزد صوفیه قلب مقام بسیارمهم دارد وچنانکه درعالم کبیر عرش قلب اکبر بشمار است در عالم صغیر قلب عرش اصغرست. درهر حال قلب نزد صوفی لطیفه‌ایست روحانی که محل معرفت است چنانکه روح لطیفه‌ایست محل محبت وسرّ لطیفه‌ایست محل مشاهده. کشف وذوق صوفی نیز در حقیقت بمدد این لطیفه‌های روحانی حاصل میشود و صوفیه ادراکات ذوقی را که بمدد این لطایف حاصل میگردد از ادراکات عقلی قوی‌تر و شریف‌تر می‌دانند وعقل را از ادراك آن معانی درحجاب می‌بینند و عالم را نیز از آنچه بمدد عقل ظاهر و بمقیاس قیاس دریافته میشود عظیم‌تر، وسیع‌تر، و گونه گون‌تر می‌یابند. چنانکه آنچه‌را بمددحس وعقل ظاهر دریافته میشود عالم ملك میخوانند وآن را عالم ظلمت و عالم خلق نیز میگویند درصورتیکه در ورای این عالم ظاهر به چیزی که باطن عالم است نیز قائلند و آن را عالم ملکوت وعالم نور وعالم امرهم می‌خوانند وبین عالم ملك وعالم ملکوت نیز عوالم متعدد بسیار

قائلند و وجود این عوالم را حجاب قلب میدانند ولازمهٔ معرفت واقعی را خرق این حجابها می‌پندارند ومکاشفات صوفیه درحقیقت عبارتست از آنچه بادراکات باطنی از این حجابها بیرون میآورند والبته این ادراکات را بیش از ادراکات حسی وعقلی موجب جزم ومایهٔ یقین می‌شناسندو این است آنچه معرفت صوفیه و طریقهٔ آنها را از معرفت حکماء و اهل علم جدا میکند. درواقع صوفی که باعتقاد خود با مجاهدت و خلوت وریاضت بکشف حجاب حس ونیل به ماوراءِ حس دست میابد جانش مهبط انوار روحانی و محل نزول فتوح لدنی میشود با اینهمه عارف باین فتوح نیز اهمیت نمیدهد وآن‌را مایهٔ محنت میشماردزیرا آنچه مطلوب اوست ورای این کشف وشهود وبرتر ازین انواروفتوح است هدف او وصول بحق و اتصال واتحاد با اوست. ازین رو پس از وصول قفل خموشی برلب می‌نهد وغالباً اسرار را همچنان نامکشوف میگذارد ولفظ وعبارتی نیز برای بیان آن اسرار ومعانی نمییابد واگر بیابد نیز سخنش نامفهوم وغامض جلوه میکند.

این اتحاد و اتصال باحق البته برای همه کس حاصل نمیشود و از کاملان طریق آنکه از خود فانی میشودو باین مقام نایل میآید انسان کامل نام دارد. این انسان کامل که بهرحال نوعی مرد برتریست، متعلق بقلمرو روحانی ، مظهر کمال و هدف غائی تربیت صوفیه بشمارست. وجود وی درنظر صوفیه جامع تمام عوالم و مظهر جمیع اسماءِ وصفات حق است. آئینه‌یی است که حق درآن تجلی دارد ودر حقیقت غایت خلقت وهدف آفرینش است. صوفیه عالی‌ترین نمونهٔ انسان کامل‌را محمد میدانند واورا انسان اکمل میخوانند وهمهٔ انبیاء

و اولیاء دیگر را تابع او میشمارند. کتاب «الانسان الکامل» تألیف عبدالکریم جیلی ومجموعهٔ انسان کامل تصنیف عزیز نسفی اعتقاد صوفیه را درباب انسان کامل نشان میدهد. انسان کامل صوفیه تاحدی یادآور «انسان قدیم» مانی و «آدم کدمون» متکلمان یهود است و بهر حال فرضیهٔ انسان کامل قطعاً از تأثیر ونفوذ عقاید گنوسی ومانوی بر-کنار نیست*.

مراقبت دراحوال قلب و روح، صوفیه را با رموز و اسرار نفس انسان آشنائی خاص داده‌است وحکمت صوفیه‌ازاین حیث برملاحظات مهم روانشناسی مبتنی شده است. ازآن جمله است توجه باحوال و مقامات وتفاوت آنها که درآن‌باب صوفیه تحقیقات بدیع کرده‌اند. در تعریف حال غالباً میگویند واردی است غیبی که ازجانب حق برسالك درمیرسد ودوام ندارد، درصورتیکه مقام مرتبه‌یی‌است‌ازمراتب سلوك که بسعی‌ومجاهده حاصل میشود. البته عروض و ورود حال که بعقیدهٔ صوفیه از عالم علوی بدل سالك فرود می‌آید سبب میشود که سالك اندك اندك براثر آمد شد آن حال ازمقام ادنی بمقام اعلی راه بیابد. اما آنچه برعهدهٔ سالك‌است ومنوط بکسب‌وهمت‌اوست‌طی‌مقامات سلوك است که درتعداد و ترتیب آنها اقوال مشایخ مختلف است و از جمله درین باب میتوان تفاوت قول سرّاج وقشیری را ملاحظه کرد. درهر حال ازجملهٔ مقامات صوفیه که درادب آنها ذکرآن‌مکرر میآید مقام جمع وتفرقه است یاجمع وفرق. جمع عبارتست ازآنکه عارف‌مظاهر آفرینش را همه درانوار ذات حق مستهلك ببیند و وجود خلق رادر مقام غلبه وظهور حق درنظر نیاورد، تفرقه آنست که مظاهر آفرینش

را از ذات حق جدا بیند و در مقام توجه بخلق از اشتغال بعالم غیب و حصر توجه به ذات حق باز ماند . البته این تفرقه که برای کاملان اهل‌معرفت دست میدهد نزدصوفیه از آن تفرقه که مخصوص‌محجوبان است و آنها را ازتوجه بحق بازمیدارد جـداست ، وتفرقهٔ مشایخ از لوازم تعلق به‌حواس جسمانی است چنانکه جمع آنها از لوازم تجرد روح است اما نه ازآنگونه که برای عوام نیز هست. انفرادواختصاص به‌هریك ازدومقام جمع وتفرقه نزد کسانی‌ازصوفیه که معتدل‌شناخته میشوند مردودست وبیشتر مشایخ جمع وتلفیق بین‌هردو مقام راتوصیه میکنند وکسانی ازمشایخ را که بین هردو جمع کرده‌اند وبر موجب لوازم‌هریك برحسب اقتضاعمل کرده‌اند ذوالعینین‌می‌خوانند وپیروان طریقت که مربی ومرشد و صاحب خانقاه بشمارند غالباً ازین طبقه بوده‌اندو آنکه نزد صوفیه انسان کامل خوانده میشود نیز جامع بین جمع وتفرقه وباصطلاح ذوالعینین است. محققان صوفیه جمع بی‌تفرقه را زندقه و تفرقهٔ بی‌جمـع را تعطیل می‌شناسند و معتقدند آنکه از تفرقه دور باشد عبودیت او نادرست است وآنکه ازمقام جمع بر کنار باشد معرفت‌اودرست نیست . بالاتراز مقام جمع نیز مقام دیگـریست که‌آن‌را جمع‌الجمع میخوانند وگویندآن مقام عبارتست ازاستهلاك تام درحق واین‌مقام فناست ونزد صاحب‌این‌مقام نه‌جمع توجه‌وی‌را از خلق بازمیدارد نه تفرقه اورا از استغراق درحق مانع میآید. چون سخن‌ازفنا در میان آمد باید توجه کرد کـه فناء صوفیه را برخلاف مشهور بهیچوجه نمیتوان با آنچه نزد بودا و هنود به نیروانا تعبیر میشود یکی دانست زیرا نیروانا در واقع انتهای تناسخ صورست و

هیچ ارتباطی باتصور وجود خداوند ندارد در صورتیکه فناء صوفیه از تصور وجود خدا وغلبه و استیلای اوست وبا تناسخ صور نیز ارتباطی ندارد. درهرحال با آنکه نظیر فکرفناءِ صوفیه نزد عرفاءِ نصاری‌نیز هست که عبارت ازفرض‌استهلاك واضمحلال ارادهٔ انسان‌است درمشیت وارادهٔ خداوند باز بهیچوجه نمیتوان آن فکر را اساس نظریه فناءِ رایج درنزد صوفیه شمرد.

فناء صوفیه البته فناءِ ذات وصورت نیست‌فناءِ صفات‌بشریت‌است وآنچه درنظر صوفی وعارف حجاب راه وصول است همین‌صفات بشری است که تا سالك ازآنها فانی نشود بصفات‌حق تجلی نیابد وبسرچشمهٔ بقاء - بقاء بحق - نرسد. همین اعتقاد به فناءِ ازصفات بشری است که صوفی‌را به‌فرضیهٔ تجلی ذات وصفات وقول به حلول واتحاد می کشاند. تجلی ذات وتجلی صفات عبارتست‌ازظهور ذات وصفات خدائی‌درانسان و البته آن‌را با تجلی روح نباید اشتباه کرد. چون تجلی روح نیز بسا که سالك را بغلط می‌اندازد و آن را تجلی حق می‌پندارد. در صورتیکه نزدکاملان صوفیه فرق است بین تجلی‌روحانی وتجلی‌ربانی، اولی غالباً عجب وهستی وپندار وغرور می‌افزاید ودومی اینهمه‌را از بین برمیدارد وسالك را تامقام نیستی‌وفنا پیش‌می‌برد. چنانکه حلول‌و اتحاد نیز وقتی دست میدهد که سالك از صفات بشری خویش فانی گشته باشد. حلول‌را که بعضی صوفیه بدان قائل شده‌اند عامهٔ‌مسلمین وجمهور متکلمین رد میکنند و قبول آن را مستلزم قول به مجانست خالق وخلق وهمچنین مستلزم فرض احتیاج ذات باری بمحل‌میدانند. اما کسانی ازصوفیه که‌به‌حلول قائلندمعتقدندخداوندممکن‌هست که‌در یك جسم انسانی علی‌الدوام ویا دروقتی از اوقات حلول کند ودر این

صورت معانی بشریت از آن جسم زایل میشود ومعانی ربوبیت بر وی طاری‌می گرددواین قول البته نه فقط در نزدمعتدلین‌صوفیه بلکه‌حتی درنزد قائلان به وحدت وجود نیز مقبول نیست : طایفهٔ نخست بسبب آنکه حلول را خلاف شریعت میدانند وطایفهٔ دوم بدان جهت که‌قول بحلول واتحاد مستلزم اعتقاد بدو وجودست درصورتیکه نزدآنهاوجود حقیقت واحدی است ودر آن دوئی و دوگانگی درکار نیست . درهر حال ازصوفیه کسانی که قائل بحلول بوده‌اند مورد تکفیر وانکار عامهٔ مسلمین شده‌اند وهمواره در ردیف نصاری وغلاة شیعه مطعون ومنفور بوده‌اند. باری اتحاد نیز مثل حلول نزد عامهٔ مسلمین ومتکلمین مردود است اما بعضی ازصوفیه آن‌را ممکن میشمارند واز لوازم و نتایج فناء صفات بشری میدانند . این اتحاد که صوفیه مدعی آنند عبارتست از آنکه خداوند با انسان یکی شود. اما حصول این اتحاد درواقع‌بدین گونه است که ارادهٔ انسان در ارادهٔ حق فانی‌شودوازهستی ومراد وی هیچ باقی نماند . جز باین معنی تصور دیگری ازاتحاد خدا وانسان‌را محققان صوفیه مقبول ومعقول نمی‌شمارند * . درهر صورت از صوفیه غالب کسانی که بمشرب وحدت تمایل دارند وجود را حقیقت واحد میدانند ومعتقدند پدیدآمدن کثرت وتعدد درآن حقیقت واحد خود امریست موهوم که بمثابهٔ تصاویروسایه‌هاست وجز حقیقت واحدخالی از کثرت و تعدد که وجود حقیقی است هرچه دیگر بتصور آید عدم است واین معانی ومبانی نیز ممدّفرضیهٔ فناء صوفیه‌است که نیل بدان غایت وهدف تمام مجاهدات‌صوفی وآخرین منزل از منازل سائرین طریقت بشمارست .

طیّ منازل سلوك که ـ ازتوبه تا فناء ـ صوفی را همه جا بدنبال «حق» میکشاند البته کاریست دشوار وغالباً موقوف به جذبه و کشش غیبی ، چون وصول بمقام تجلی ونیل بمرحلهٔ حلول واتحاد و وصول به «فناء ازصفات بشری» ورای عالم اسباب و علل است تنها عنایت ربانی است که سالك را بآن مقصد عالی میرساند . این عنایت ربانی هم که جذبه خوانده میشود عبارتست از کشش غیبی که باعتقاد صوفیه ازجانب حق بر بنده میرسد، واورا بی‌واسطه وبدون‌طی‌مراحل مجاهده بمعرفت و مشاهده‌ی حق میرساند . نزد محققاق صوفیه ، با آنکه مجاهده و کوشش برای وصول بحق لازم است ، کافی نیست وبی جذبه وعنایت الهی ثمری ازآن حاصل نمیشود . بعقیدهٔ این جماعت، چون کوشش وجهد انسان در وصول بحق مؤثر نیست ، و کشش غیبی نیزلازم است دراین صورت مانعی ندارد که خداوند کسانی را ، بدون طی‌مراحل سیروازهمان آغاز راه، به عنایت خویش مخصوص بدارد، و چنین کسان را صوفیه مجذوب خوانند . سالك برای وصول به حق از مراحل مجاهدت می گذرد و سلسلهٔ مراتب را طی‌مینماید . طریق سالك‌را صوفیه ترقی میخوانند ، چون درآن ازمراتب مادون‌بمراتب مافوق میرود؛ اما طریق مجذوب را تدلّی میگویند ازآن رو که وی بی‌آنکه مراتب پایین را در نوردد دست درشجرهٔ عنایت میزند وبحق نزدیك میشود . بدین گونه ، سالك به دلالت آثار واسماء و صفات به ذات حق معرفت حاصل میکند، درصورتیکه مجذوب از آغاز کار بسبب کشفی که ازعنایت حق به وی میرسد ذات حق را ادراك میکند، وپس ازآن ازمعرفت ذات بشهود صفات ومعرفت اسماء و آثار هدایت می-

یابد وبدین ترتیب ، پایان راه سالك آغاز راه مجذوب است، و آغاز کار سالك پایان سیر مجذوب . در هرحال ، اتکاءِ برمجاهده و سلوك طریقهٔ کسانی از صوفیه است که وصول به حق را قدم آخر طریقت میدانند اما کسانی که آنرا قدم اول میشمارند بنای کارشان برجذبه است، واین جماعت اخیرمعرفت اهل جذبه را، که کشف وشهود است، برمعرفت اهل سلوك ، که تحقیق وطلب است ؛ ترجیح میدهند . بهر صورت، کسانی که سلوك را اصل قرارداده‌اند- مثل قشیری، سلمی و غزالی- غالباً معتقدند که‌بدون مجاهدت کشف‌حاصل نمیشود، درصورتی که شاذلی وابن عطاءالله اسکندرانی وبعضی دیگر از محققان صوفیه عقیده دارند که آنچه سبب وصول بحق است عنایت اوست، و کوشش‌و مجاهدهٔ سالك دراین‌مورد تأثیری‌ندارد. باری، آنکه سلوك وی‌منتهی میشود ، به وصول و بمعرفت و شهود بلا واسطه نزد صوفیه سالك مجذوب خوانده میشود ، وآنکس که بسبب عنایت الهی دراول قدم‌به حق میرسد ، اما پس از وصول بحق باز بر طریق سلسلهٔ مراتب باز میگردد تاآن راه راکه بی‌مجاهده طی کرده است بازشناسد، مجذوب سالك گفته میشود ، ودرواقع راهی‌را که سالك مجذوب از خلق بحق پیموده است (سیر از خلق به‌حق) ، مجذوب سالك ازحق به خلق طی میکند (سیر ازحق به خلق) : بعقیدهٔ محققان صوفیه ، آنکه شایستهٔ ارشاد وشیخی ورهبری است مجذوب سالك است ، که هم بعنایت‌الهی اختصاص دارد ، وهم از رسم وراه منزلها با خبر است ؛ اما بعضی نیز معتقدند که سالك مجذوب هم صلاحیت شیخی ورهبری دارد .

این‌اعتقاد به جذبه ازحیث نفی‌فایدهٔ تامّ مجاهده و عمل درامر وصول بحق شباهت دارد بطریقهٔ یکدسته از عرفای متأخرمسیحی که

کیه تیست[1] خوانده میشوند. این جماعت میگویند نیل به نجات برای فرد ممکن نیست الا که عنایت الهی شامل حال وی شود بنابراین ازهر آنچه سعی و جهد انسانی است باید دست برداشت و خود را باید در مهبّ ریاح عنایت قرار داد و با جذبهٔ لطف حق راه نجات را جست.

هدف این جذبه و عنایت ربانی وصول به حق است که غایت هر صاحبدلست و روح صوفی طالب و مشتاق آن است و همین طلب واشتیاق است که صوفیه از آن بمحبت وعشق الهی تعبیرمیکنند وجذبهٔ عنایت حق را منشأ آن میشمارند وآن‌را «شبکهٔ حق»میدانند که بدان دلهای مستعد را صید میکند. در هر حال نزد غالب صوفیه محبت منشأ جمیع احوال عالیه و حقیقت آن محض موهبت است*. ازین رو احوال مختلف از خوف و رجا وقبض وبسط و شوق و انس و رضا وتسلیم همه ازلوازم آنند وبدین سبب بعقیدهٔ بعضی ازمشایخ هیچ چیزمثل محبت وعشق نمیتواند صوفی‌راتهذیب وتربیت کند ودرمعرض احوال قرار دهد. از همین روست که صوفیه غالباً عشق را اهمیت بسیار میدهند. بعضی‌مشایخ اساس سلوك و طریقت خویش را بر عشق نهاده‌اند حتی عده‌یی نیزبدان سبب که جمال صورت را مظهرومجلای طلعت غیب میشمرند در کار عشق بصورت پرستی منسوب شده‌اند. در هرصورت صوفیه درمراتب عشق‌ومحبت‌نکته سنجی‌های‌دقیق کرده‌اند و دراحوال محبان ودرجات محبت تحقیقات بدیع دارند که دراشعار و قصه‌های آنان وحتی در احوال بعضی از مشایخ بتفصیل آمده است. حاصل آنکه عشق،غایت خلقت ومداروجود آدمی است چراکه روح انسان بازگشت واتصال بمبدأ ومنشأ اصلی‌خویش را می‌جوید ازین‌رو

۱- Quiétistes

در طلب حق به راه عشق میپوید. بعلاوه چون هر کمالی که هست منشأ آن ذات حق است عجب نیست که محبت او از هرمحرك دیگر قوی‌تر است. باری کمال محبت ونهایت حد غلبهٔ آن عشق است چنان که کمال عشق نیز استغراق تام و فنای کامل عاشق است در وجود معشوق و در واقع عشق صوفی که با انقطاع ازماسوی شروع میشود با اتحاد واتصال بمعشوق منتهی میشود و صوفی را از مقامات تبتل تا فنا میبرد*.

در بین عرفاءِ و صوفیهٔ مسلمین، اولین کس که وحدت وجود را اساس تعلیم ونظریهٔ خویش قرار داد محیی‌الدین ابوبکر محمدبن‌علی ابن عربی حاتمی‌طایی بود، ازاهل اندلس، که اورامحض اختصارغالباً ابن عربی می‌خوانند. درحقیقت آنچه از بایزید نقل است که «سبحانی ما اعظم شأنی!» گفت سخنی‌است که درحال سکر گفته است نه صحو، وبنا براین حاکی از اصل تعلیم ومذهب او نیست. در صورتیکه قول واعتقاد ابن عربی به‌وحدت وجود، مذهب ومشرب عرفانی اوست‌ومبتنی برقواعدیست که اساس‌نظریهٔ اوبشمارست. بعلاوه، گفتهٔ کسانی‌مانند بایزیدوحلاج درحقیقت وحدت‌وجودنیست‌بلکه‌قول‌است‌بحلول‌واتحاد، یعنی حلول لاهوت در ناسوت یا اتحادآنها. بعبارت دیگر مذهب ابن عربی براصل وحدت[1] مبتنی است یعنی براین فکر که وجودامریست واحد که حق است و آنچه ماسوی خوانده می‌شود دیگر وجود حقیقی ومستقل ندارد. درصورتیکه طریقهٔ بایزید وحلاج‌مبتنی

1- Monisme

است بر اصل ثنویت[1] یعنی اینکه دووجود مستقل مجزی هست که یکی خالق دیگریست یکی لاهوت است و آندیگر ناسوت ولاهوت در ناسوت حلول کرده است یا با آن متحد شده است . در هر حال مذهب ابن عربی شباهت بمذهب اسپی نوزادارد که نیز به وحدت وجود قایل است و البته قول او باکلام ابن عربی تفاوت بسیار دارد .

این ابن عربی - یاچنانکه از خط معاصران او و از نقل امام شعرانی برمی آیدابن العربی - ازبزرگان صوفیه مسلمین است، واورا « الشیخ الاکبر » و « ابن افلاطون » لقب داده اند ، و « خاتم الاولیاء » خوانده‌اند . وی در ۱۷ رمضان سال ۵۶۰ هجری ، درمرسیه از بلاد جنوب شرقی اندلس بدنیا آمد . خانوادهٔ او مردمی توانگر اما بسیار متدین وپرهیزگار بودند . هشت ساله بود، که خاندانش مقارن استیلای «موحدون» برمرسیه از آن ولایت به اشبیلیه رفتند. روزگار کودکی او درین شهر گذشت و وی درآنجا یك چند بکسب علوم پرداخت ونزدیکی ازپیروان ابن حزم فقه وحدیث آموخت . درقرطبه ، هنگامیکه در اوان جوانی بود بخدمت ابن رشد حکیم اندلس ، که درآنزمان قاضی قرطبه بود، رسید . وقتی زن گرفت اندرز این زن واصرار مادر، وی‌راکه بادب وتفریح وشکاربیش از زهد ودین وحدیث علاقه داشت بزهد و معرفت کشانید. آنگاه بیمار شد ویك چندبه بستر افتاد. درآن بیماری خوابها دید که عذاب جهنم بروی نموده شد . پدرش هم مرد ودوهفته پیش از مرگ ازین واقعهٔ خویش خبرداد. این عوامل دست بهم داد واورا بسوی زهد وتصوف کشانید . چنانکه حتی پیش از

۱- Dualisme

وفات پدر نیز این‌شوق به زهد و تصوف دروی بیدار گشته بود. درین زمان هرچند بابعضی ازصوفیه مراوده‌یی پیدا کرده بود وازتأثیر ارشاد آنها بمراقبت باطن و محاسبهٔ نفس توجه یافته بود اما مربی واقعی و مرشد وراهنمای‌حقیقی اواعتزال وانزوابود . درقبرستانها تنهامیگشت ودراحوال واطوار حیات تأمل وتفکر میکرد. روزها درمقابر، خلوت می گزید وبامردگان راز ونیازهـا داشت . در یك واقعه نیز خضر را ملاقات کرد وپس از آن بسیاحت بیرون آمد . در مغرب با ابومدین صوفی‌ودر تونس باابوالقاسم بن قسی‌زاهد برخورد . یك‌چند درنواحی مغرب واندلس سیاحت کرد و سپس به فاس رفت وآنجا رحل اقامت افکند . پس‌یك‌چند در آنجا بریاضات روی آورد واشراقات روحانی همانجا بر وی دست داد . بازبه مرسیه رفث ودر آنجا مواقع النّجوم خویش را نوشت ودرآن کتاب بیان کرد که مبتدی را بی‌آنکه‌به‌شیخ ومرشد حاجت باشد سلوك ممکن‌است . باز ازآنجا به‌مراکش رفت و درآن شهرنیزالهامات روحانی بروی فروریخت وخوابهای عجیب دید. ازجمله یك بار درخواب‌چنان‌دید که بانجوم وحروف‌پیوند یافته‌است وچون‌آن خواب وی را بر کسی که ازتأویل خواب واقف بود عرضه کردند ، گفته بود صاحب این خواب‌دریایی بی‌پایانست‌وخداوند اورا از اسرار علوم بهره داده استاینگونه خوابها و اشارات غیبی وملاقات باخضراورا بترك دیارمغرب واندلس خواندوبه‌آهنگ مکه ومجاورت آن‌برانگیخت.ازآنجاراه مشرق‌راپیش گرفت.چندی درمکه مجاورت گزید ، ودرآنجاعاشق‌دخترشیخ مکین‌الدین‌ابوشجاع زاهرالاصفهانی که‌نزیل مکه بودشد ودیوان « ترجمان الاشواق » رابرای این دختر

ـ نامش نظام ـ پرداخت . در این کتاب ، وی با آنکه اعتراف دارد که آن اشعار را جهت اینددختر ساخته است ، ازخواننده درمی‌خواهد که درحق وی گمان بد نبرد . مع‌هذا ظاهراً بسبب همین تألیف ناچار شدمکه‌را ترك کند وبسیاحت پردازد اما رفت و آمد مکرر وی به‌مکه حاکی از آنست که بعد ها نیز ازاستیلای آن عشق خالی نبوده‌است و عشق دختر هرگز ازدل وی‌نرفته است .

محیی‌الدین در بغداد و موصل یك چند سیاحت کرد و باخذ علوم ومعارف اهتمام‌نمود .درحلب بشرح «ترجمان‌الاشواق» پرداخت وآن شرح‌را که صبغهٔ عرفانی و حکمی دارد ، موسوم به « الذخائر و الاعلاق فی‌شرح ترجمان الاشواق » نمود . درهرحال ، ابن‌عربی‌درطی این سیاحت‌مشرق:یك چند در قاهره واسکندریه‌وقونیه وحلب‌زیست وچند بار به‌مکه‌رفت آخر دردمشق‌سکونت‌جست تادرسنه ۶۳۸هجری درآنجا وفات‌یافت ودرصالحیهٔ دمشق که مقام‌صلحا وفقرا بود، مدفون گشت . ابن عربی ، گذشته از مقام حکمت وعرفان در شعروادب نیز مقام‌عالی داشت.ذوق معرفت آموزی و قریحهٔ‌شاعری را بهم‌درآمیخته بود . مثل غزالی ـ که فتوحات مکیّه وی را صدا و انعکاس احیاءالعلوم‌اوخوانده‌اند ـ درطریقت‌وشریعت‌صاحب‌نظربوداما‌درشریعت بقدرغزالی دقت واحتیاط‌نداشت وگویی فقه وشریعت را مقدمهٔ‌احوال قلبی میدانست. بااینهمه اهل زهد و انزوا بود. بمال وجاه وقبول عام چندان توجه نداشت . بهرشهری که میرفت‌باصوفیان آنجا درمیآمیخت اهل توکل بود بی‌زاد وتوشه ازشهری بشهر دیگر میرفت . ووقتی در شهری توانگران‌بدوچیزی‌میدادندآن‌را بفقیران وارزانیان‌می‌بخشید چنانکه گویند سائلی نزد او رفت وازاو چیزی خواست ، خانه‌یی را

که در آن می‌زیست بدان سائل بخشید.

در هر شهر کـه وارد می‌شد بافقهاء ومتصوفه اختلاط ومباحثه میکرد. در آن زمان در اکثر بلاد اسلام لااقل نزد اهل نظر شهرت داشت وباغالب علماءِ عصر نیز مصاحبه و مکاتبه مینمود. از جمله میگویند نامه‌یی به فخر رازی نوشت واو را دعوت کرد ازعلوم رسمی در گذرد وبه علوم الهی روی آورد * و نیز گویند ازابن فارض اجازت‌خواست تاقصیده تائیهٔ اورا شرح کند وی گفت فتوحات مکیه توشرح آن‌است محیی‌الدین درفقه‌وشریعت‌نیز صاحب‌تبحرونظربود وباآنکه درعبادات مذهب اهل ظاهررا داشت خویشتن‌راصاحب سرّ میدانست. شریعت در نظراو گویی مقدمه‌یی بود برای احوال قلبی، و ازین‌رو سخنان او گه گاه ازشطح‌ودعوی بسیارمشحون میشد. واینکه اوخودرا خاتم‌الاولیاء دانسته‌است وباخاتم‌الانبیاءِ مقایسه کرده‌است‌هم‌ازاینگونه‌دعاوی اوست چنانکه نیز ادعای رؤیت محمد وخضر و دعوی اطلاع براسم اعظم و کیمیا ظاهراً از همین گونه سخنان اوست و گویا بسبب همین گونه سخنان‌بود که‌یکباردرمصراهل شریعت‌بروی انکارسخت کردند ودرصدد قتلش برآمدند که عاقبت شیخ‌البجایی اورا از آن مخمصه رهانید.

در سخنان محیی‌الدین مطالبی هست که ظاهر آن الحادست وازین جهت دربارهٔ اوبین مسلمین اختلاف هست. بعضی اورا ملحد و زندیق شمرده‌اند وبعضی دیگر قطب وولی دانسته‌اند. از کسانی که اورا ستوده‌اند شهاب‌الدین سهروردی، فیروز آبادی صاحب قاموس، فخرالدین‌رازی، و سبکی است وازجمله کسانی که اوراقدح کرده‌اند حافظ ذهبی، ابن ایاس، تفتازانی، ومخصوصاًابن تیمیه‌است‌ووی‌اقوال

منکرین را درباب ابن عربی نقل کرده است و بروی طعن بسیار زده است. فیروز آبادی که بعضی آثار شیخ بخط او موجودست می گوید از قاضی بیضاوی در بارهٔ محیی الدین ومعنی لقب او فتوی خواستند ، نوشت که وی شیخ وامام است ومحیی معالم، واوراستود . امام شعرانی هم میگوید که همهٔ محققان جلالت مقام او را در تمام علوم تصدیق کرده اند و کسانی نیز که براو با نظر انکار مینگرند بسبب دقت کلام اوست که همگان معانی کلمات او را درست ادراك نکرده اند *

صدرالدین محمد بن اسحق قونوی متوفی در ۶۷۳ شاگرد محیی الدین و دست پروردهٔ او بود . مادرش بزوجیت محیی الدین در آمده بود واو تحت تربیت شیخ واقع شده بود . ازین روبشرح و تقریر عقاید محیی الدین پرداخت و آن عقاید را بوجهی که مطابق شریعت باشد تقریر کرد و کتابهایی مانند مفتاح الغیب ونصوص وفکوك و نفحات الهیه را در تبیین وتقریر آن آراءِ تألیف کرد وشاگرد او فخرالدین ابراهیم عراقی نیز کتب فصوص و فتوحات را از تألیف محیی الدین درمحضر شیخ صدرالدین بدرس خواند ودراثناءِ درس فصوص کتاب لمعات راکه براصول محیی الدین تألیف کرده بود مدون ساخت وآن آراء وعقایدرا بابیانی لطیف وشاعرانه تأیید نمود. گذشته ازبعضی فقهاءِ ومحدثین مانندابن تیمیه وابن قیم الجوزیه که درمذهب محیی الدین طعن کرده اند از صوفیه نیز بعضی مخالف طریقهٔ او بوده اند چنانکه علاءالدوله سمنانی در رد وی سخن گفته است وباعبدالرزان کاشانی که بتأیید محیی الدین برخاسته است درین باب مکاتبه کرده، واین مکتوبها در نفحات الانس جامی ضبط است . باری آثار ابن عربی زیادست . وی

دربسیاری مسائل، حتی ادب و تاریخ وتفسیر واسرارالعلوم کتاب دارد بروکلمان یکصد وپنجاه جلد کتاب از وی برمی‌شمرد ، در صورتیکه دیگران تعداد کتابهای اورا بیشتر گفته‌اند وازجامی نقل شده است که مصنفات او پانصد کتاب ورساله است اما درمعجم المطبوعات بیست وهشت جلد از آثار چاپ شدهٔ او معرفی شده است که بعضی‌ازآنها در واقع مجموعه‌هایی است ازرسالات متعدد ابن عربی . این کتابهاا کثر بلکه تمام شامل مباحث تصوف است ودر آنها قصاید و موشحات مهم و دقیق ولطیف نقل شده است ومهمترین‌این کتابهایکی الفتوحات‌المکیه است درچهارمجلدبزرگ که ازمهم‌ترین کتب اوست ودرآن‌تمام علوم صوفیه آمده است . دیگر فصوص‌الحکم که مشتمل برخلاصهٔ مذهب ابن‌عربی ومخصوصاً متضمن بیان‌کامل ودقیق عقاید او در وحدت‌وجود است اما کتابی است پر از رموز و غموض و بسیار مشکل و محتاج بشرح. دیگر ترجمان‌الاشواق که‌مجموعهٔ اشعارعاشقانه است‌وباآنکه مؤلف آنها را یکسره معارف‌الهیه میداند رایحهٔ عشق بشری از آنها شنیده میشود . دیگرشرح آن کتاب است موسوم به الذخائر والاعلاق که شرحی صوفیانه محسوبست وشارح میخواسته برعشق بشری‌شاعر- که‌خود اوبوده‌است - پرده‌یی ازابهام وغموض‌بکشد. دیگرمحاضرات الابرار ومسامرات‌الاخیاروهمچنین التدبیرات‌الالهیه باصلاح‌المملکة الانسانیه است ودیگرمشکاةالانوار فی‌ما روی عن‌الله عزوجل‌من‌الاخبار دیگر مواقع النجوم وهمچنین روح‌القدس، ونیز دیوان ابن‌عربی‌است که آن را الدیوان‌الاکبر می‌خوانند وغیر ازینها چنانکه گفته شد کتابها و رسالات متعدد بسیار دارد کـه نیبرگ محقق معروف رسالهٔ عالمانه‌یی درآن باب دارد . *

در کتاب فصوص الحکم شیوه و طریقهٔ ابن عربی این است که یکی از نصوص آیات یا احادیث را میگیرد و آن را تأویل می کند، و می پرورد و بهمان شیوهٔ معروف فیلون و اریجن اسکندری، بطریق تأویل از آن صحبت می کند آراء او درین کتاب فهمش مشکل است و مشکل تر از آن شرح و تفسیر آن آراء است. چون زبان و بیانی که بکار می برد پر است از اصطلاحات خاصه و در غالب موارد مشحون است از تعقید و مجاز. و هر گونه تفسیر حرفی معانی آن را فاسد و تباه میکند و اگر از اصطلاحات آن عدول افتد نیز فهم مطالب آن بکلی دشوار میشود و وصول بمقاصد و ممکن نیست و از ین روست که مطالب فوق العاده مشکل است و بدین ترتیب مطالب گویی تصوف درین کتاب تبدیل شده است بـه فلسفه‌یی عمیق و غامض.

این فصوص بیست و هفتگانه، هریك مستندست بعده‌یی آیات قرآنی و احادیث نبوی که با کلمهٔ خاص یعنی با نام نبی مذکور در آن فص که حکمت آن منسوب بدوست، متصل و مرتبط می‌ـ باشد. درهر فصی مؤلف قصهٔ آن نبی را که حکمت فص منسوب بدوست مطابق اخبار اما درپردهٔ رموز والغاز واشارات ذکر میکند اما هر قصه در واقع صحنه‌ایست تا مؤلف نقش خاص ومعرفت مخصوص آن نبی را مطابق اعتقاد و استنباط خویش بیان نماید و انبیاء بدان صورت که در فصوص تصویر شده‌اند درواقع نمونه‌ها وصورتهایی هستند از انسان کامل که هر کدام مطـابق جنبهٔ خاص خود خدا را بحق می‌شناسند. چنانکه فی‌المثل آدم وجود خلافت انسانیه را تفسیر میکند، وایوب مظهر انسانی است که بابتلاء و عذاب حجاب از حق مبتلا شده است. ابن

عربی دربیان این مطالب عنداللزوم آیات واحادیث را تأویل میکند وبمیل خود از آنها معنی استنباط مینماید ودر واقع بلسان باطن صحبت می‌نماید. هرچند خود اودربعضی موارد، چنین وانمود میکند که از تأویل اجتناب دارد.

کتاب فصوص الحکم مهمترین و عمیقترین مؤلفات ابن عربی است درتصوف، وبی‌شك این کتاب درعقاید وآراءِ صوفیهٔ معاصر او و بعد از او تأثیر بسیار داشته است. درین کتاب ابن عربی مذهب‌وحدت وجود را بکاملترین وجه تقریر کرده است و معانی و اصطلاحات آنرا تبیین وتفسیر نموده ودربیان این مذهب از جمیع مآخذ ومصادر چون قرآن وحدیث و کلام وحکمت مشایی واشراقی و حکمت مسیحی و یهودی وهمچنین ازمصطلحات اسماعیلیهٔ باطنیه‌واخوان‌الصفا ومتصوفهٔ قدما استفاده نموده است و تمام این استفادات و اقتباسات را رنگ و صبغه‌یی‌مناسب وموافق‌بامذهب وحدت‌وجود خویش‌داده است‌وخلاصه گنجینه‌یی ازافکارومعانی والفاظ واصطلاحات مخصوص معارف‌صوفیه ازخود بجا نهاده است که در جمیع میراث صوفیه تأثیر کرده است و اکثر صوفیه‌یی که بعد از او آمده‌اند بیش وکم از معانی و معارف و الفاظ و اصطلاحات او بنوعی بهره برده‌اند ـ هرچند این فواید و مطالب از کتاب کبیر فتوحات المکیه بیشتر حاصل است اما فصوص‌ـ الحکم حال دیگر دارد وعصاره و زبدهٔ معارف محیی‌الدین راشاملست علی‌الخصوص که تحقیق درمسائل مربوط بوحدت وجود درین کتاب دقیق‌تر وجامعترست وفصوص‌الحکم خلاصهٔ فلسفهٔ وحدت وجودصوفیه است ومحققان صوفیه بعداز محیی‌الدین، علی‌الخصوص شعراءِ صوفیهٔ ایران ازآن بهره بسیار یافته‌اند. طرز بیان و شیوهٔ انشاءِ کتاب تا

حدی معقد وشاعرانه است. معنی گاه از نظر خواننده مخفی و مستور میشود و دیگر بار ظاهر میگردد و از زیر نقاب الفاظ و اصطلاحات بیرون میآید و پیداست که نویسنده آن را تحت تأثیر نوعی وحی و الهام نوشته است. خود او چنانکه ازمقدمه وبعضی مطاوی کتاب برمیآید مدعی و معتقدست که این کتاب را پیغمبر، در خوابی که وی بسال ۶۲۷ در شهر دمشق دیده است، بر وی املاء کرده است و او، فقط مترجم آن رؤیا و مکاشفه است و در واقع فصوص نیز مانند الفتوحات المکیه بیان کشفها والهامهایی اوست که بروی ازغیب وارد شدهاست نه اینکه مانند کتب دیگران حاصل‌فکروتأمل درویت باشد خلاصه میتوان گفت فصوص‌الحکم ،کاملترین وجامعترین کتابی است که درآن محیی‌الدین بین حکمت ذوقی و قوهٔ تفکر جمع کرده است و به تعبیر دیگر این کتاب هم از لحاظ معانی ومندرجات و هم ازحیث سبك واسلوب ازسایر آثار شیخ ممتاز ومشخص است.

کتاب فتوحات مکیهٔ ابن عربی را، امام شعرانی (متوفی ۹۳۷) تلخیص نموده است، و این کتاب بسیار مفصل متضمن جمیع عقاید و معارف عرفاست ومحتوی است برپانصد و شصت فصل که شیخ در فصل ۵۵۹ کتاب خود خلاصه‌یی ازمندرجات تمام کتاب را بیان کرده‌است. کسانی که این کتاب را با نظر نقد نگریسته‌اند، نکته‌ها بر آن گرفته‌اند. ازجملهٔ این نکات که حکایت ازاحوال نفسانی خاص ابن عربی دارد دعاوی غریبهٔ اوست درطی کتاب و رؤیاهای شگفتی است که از احوال خویش نقل دارد. مثل اینکه مکرر درین کتاب نقل کرده است که ازدختری شیرخوار که داشتم مسأله‌یی ازفقه پرسیدم

شنید وجواب آن مسأله بداد وجایی دیگر نقل میکند که کودکی در شکم مادربود وقتی مادرعطسه زد ازدرون شکم آواز داد یرحمك‌الله، واین آواز کودك چنان رسابود که همهٔ‌حاضران‌بشنیدند. ابن‌عربی این گونه‌دعاوی‌غریب‌راچنان بقوت‌بیان میکند، که گویی‌شك رادر آن‌راه نیست*. قدر مسلم اینست که درین کتاب باندازه‌یی مطالب و دعاوی غریب هست که عقول و اذهان عادی و متوسط و کسانی که بخواهند آن را بدیدهٔ عادی بدون تأویل به رموز واسرار بنگرند ، نمیتوانند آن سخنان را تحمل کنند و گویی نوعی اریستوکراسی عقلی در آن هست که جز برای کسانی که اذهان وعقول بلند پرواز عاصی و عالی دارند درك مطالب آن کتاب‌آسان نیست .*

در بارهٔ ارزش ادبی آثار محیی‌الدین نقادان اختلاف عقیده دارند . غالباً نثر اورا به وفور معانی وعلـو بیان ستوده‌اند*. شیوهٔ او این مزیت را دارد که خواننده را با الفاظ مشغول نمیکند ودرمعانی مستغرق میدارند . اما همین معنی سخن اورا دربعضی موارد غامض ، مرموز ، تأویل پذیر ، و محتاج شرح و تأویل میکند . شعر او نیز گاه سست وضعیف است وبسا که جنبهٔ «تعلیمی» طراوت شعررا ازآن بازمیگیرد. درپاره‌یی موارد حتی وزنش مضطربست وخطای لفظی هم دارد . اما چند عیب و خطای لفظی البته از ارزش و اهمیت کلام او نمیکاهد . مطالعهٔ اشعار اونشان میدهد که بیشتر آنها تحت تأثیرشوق و دردواقعی سروده شده وازمعانی لطیف وخیالهای عالی مشحونست و دربعضی موارد ، حتی رنگ و بوی‌شعر فارسی در کلام اوهست وظاهر آنست که بعضی از شاعران ایران خاصه از قرن هشتم ببعد از تاثیر افکار وخیالات و اسلوب اوبر کنار نبوده‌اند . در هر حال محیی‌الدین

بوسیلهٔ همین نظم ونثر خویش عالی ترین معانی صوفیه را بیان کرده است و مثل بسیاری از گویندگان دیگر فهم معانی او مستلزم فهم شیوهٔ بیان اوست واین را نمیتوان ابهام وغموض خواند وبر وی انتقاد کرد.

بعضی محققان بین رموز واشارات مذکور در کتب محیی‌الدین بامعانی واسلوب دانته در کتاب معروف «کمدی‌الهی» مناسبت ومشابهت یافته اند. چنانکه ویرژیل را که در کتاب دانته راهنمای شاعر ایتالیایی درسیر بهشت ودوزخ شده است باخضر که دراشراقات محیی‌الدین مکرر بر وی ظاهر میشود و درهای بسته را بر وی میگشاید مطابق گرفته اند. مناسبات دانته با محیی‌الدین بسیاراست ازجمله آنکه شاعر فلورانس‌هم ــ مثل‌عارف اندلس ــ ناچارشده است اشعار عاشقانهٔ خویش‌را شرح کند ونشان‌دهد عشقی که درآن ترانه ها هست نباید تعبیر به عشق جسمانی شود.

باری محیی‌الدین تصوف را بنوعی فلسفه تبدیل کرده است و مثل حکمت آن را تشبه بخالق و تخلق باخلاق الهیه خوانده است. این فلسفهٔ او نیز تاحدی عبارتست از تلفیق عقاید اشاعره با حکمت اسکندریه وافلاطونیان جدید وهمچنین رنگ مسیحیت نیز چنانکه محققان توجه کرده‌اند درحکمت اوپیداست. اما قول بوحدت وجود که اساس تعلیم عرفانی اوست و در کتب او خاصه فصوص‌الحکم، به عبارات‌مختلف بیان شده است مبنی براین فکرست که وجود حقیقتی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی هم البته خداست و بدین گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد وهم و خیال صرف است و

وجود حقیقی یك چیز بیش نیست . عالم با تمام اختلافاتی که در اشکال و صورتهای کائنات آن هست چیزی نیست الامظاهر گونه گون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است و درواقع ازهمین نظریه است که تمام آراءِ ابن عربی ناشی شده است وهمین فکرست که اساس طریقهٔ فلسفی اوست . بنابراین نمیتوان قائل بود بدو وجود جداگانه که یکی خالق باشد ودیگری مخلوق بلکه فقط باید قائل بوجود واحدی بود که آن را چون ازیك وجه بنگرند خلق است وچون از وجه دیگر بنگرند حق است و بین آندو وجه ، تباین و تغایر ذاتی نیست . اما البته دراینجا طبعاً این سئوال پیش میآید که پس حدوث کاینات عالم که ناچار محسوس ومشهودست و آن را بهیچوجه انکار نمیتوان کرد چگونه است ؟ و این حدوث را که حتی پیش چشم ما اتفاق می‌افتد و درنتیجهٔ آن چیزی که موجود وکائن نیست کائن و موجود میشود چگونه‌توجیه توان کرد؟ چون اگر وجود حقیقتی واحدست پس تفاوت بین حادث وقدیم چیست واموروحوادث عالم که درعرصهٔ هستی نیستند چگونه وجود مییابند وخلعت هستی می‌پوشند ؟ جوابی که ابن عربی باین سئوال میدهد اینست که وجود البته حقیقتی واحدست وحدوث و تعدد وتکثر ندارد . این حقیقت واحد عبارت ازهمان ذات حق‌است که ازلی است، وعالم درواقع وجود حقیقی ندارد نمود ونمایش و وهم صرف است و وجود واقعی مختص ذات حق است . باری بعقیدهٔ محیی‌-الدین ، این حقیقت واحد که وجودحق است دارای یك «تجلی ازلی» است که ابن عربی آن را فیض اقدس میخواند وعبارت میداند ازتجلی ذات الهی درصور جمیع ممکنات . این صورت ممکنات را هم محیی-

الدین امری معقول میداند که وجود عینی ندارد وهمانست که آن را «الاعیان الثابتةفی‌العدم» میخواند ومعتقدست که اینصورت ممکنات* درعلم خدا ثابت است همانطور که معانی نیز درعقول انسان درعین‌حال هم موجودست ـ یعنی باقتضا ظاهر میشود ـ وهم معدوم‌است‌چون وجود خارجی ندارد . درهرحال این «اعیان ثابته درعدم» درنظر محیی‌الدین اهمیت تمام دارد چنانکه بعقیدهٔ او ، خداوند از طریق همین اعیان ثابته است که براحوال کائنات عالم علم دارد والبته موجودات را جز بهمان طوری که باعیان ثابتة آنها علم دارد بظهور نمیآورد ومثل این است که از حدود اعیان ثابته تجاوز نمیکند . باری بعقیدهٔ ابن عربی این « اعیان ثابته در عدم » البته برحسب اقتضا ، از عالم معقول بعالم محسوس ظاهر میشود واین ظهور همانست که محیی‌الدین آنرافیض مقدس‌میخواند ومعتقدست که درعالم وجود چیزی نیست که درمرحلهٔ ظهور برخلاف حالی باشد که در مرحلهٔ ثبوت داشته است . بنابراین بعقیدهٔ ابن عربی ، وجود که حقیقت واحدی است و در واقع چیزی جز ذات حق نیست دوفیض یا دوتجلی دارد یکی فیض اقدس است که بدان ، اعیان درعدم ثابت میشوند ، ودیگر فیض مقدس که بوسیلة آن اعیان ثابت درعدم درعالم محسوس ظاهر میشوند و بدین ترتیب ذات حق بایك تجلی که فیض‌اقدس نام دارد، اعیان را درعدم «ثابت» میدارد وباتجلی‌دیگر که‌فیض مقدس نام دارد باقتضای‌مشیت این‌اعیان ثابت در عدم را وارد عرصهٔ ظهور میکند وخلاصه با این بیان ابن عربی‌حدوث کائنات را تبیین میکند ومعلوم میدارد که درواقع وجود حقیقتی است واحد الا اینکه‌آن را چون از لحاظ «مظاهر» آن بنگرند ~~لا~~ متعدد و

متکثر بینند و اشکال گونه گون را «خلق» گویند اما وقتی آن وجود واحد را از لحاظ ذات و حقیقت بنگرند آن همه کثرات را بوحدت راجع بینند و آن وحدت را عین حق دانند وباین اعتبار درنظر ابن‌عربی عالم که خلق است هرچند مساوی وعین حق نیست اما ازحق نیز جدا نیست چنانکه حق هم از خلق جدا نیست و در بیان همین معنی معنی‌است که میگوید : سبحان من خلق‌الاشیاء وهوعینها .با اینهمه وحدت حق با اشیاء درنظر ابن عربی مانع از آن نیست که خلق بحق عشق بورزد. زیرا بعقیدهٔ وی تفاوت بین خلق وحق درواقع اعتباریست وحقیقت آنها یکی است . بعلاوه هرچیز بجنس خود عشق میورزد و این تجاذب که درتمام عالم هست بهمین سبب است. درین صورت‌عشق بحق ومحبت الهی که صوفیه ازآن سخن گفته‌اند درنظر ابن عربی نامعقول نیست وشرح و بیان این فکر که اساس مذهب ابن عربی است تفصیلی‌دارد که‌بیانش درینجانمی گنجد. اماباید توجه کرد که‌این‌قول بوحدت و جود را که مذهب ابن عربی است فقهاء و متکلمین رد کرده‌اند وآن را منتهی بابطال تکلیف شمرده‌اند وبا اینهمه آثارابن‌عربی دراکثرعرفاء ومتصوفهٔ بعد ـ خاصه درایران وآسیای صغیرنفوذ و قبول تمام یافته است وتأویلهای عرفانی دقیق و بدیعی که اوازعقاید اسلامی کرده‌است‌قرنها بعد ازاو درآثار جامی ودیگران‌منعکس‌شده است‌و نزدصاحبنظران‌مقبولترومعقولترازاقوال‌متکلمان تلقی گشته‌است.

آنچه این حکمت ذوقی صوفیه ونتایج حاصل‌ازآن‌را باشریعت وآداب و سنت وفق میداد غالباً مشرب خاص آنها در تأویل بود . در

واقع صوفیه مثل بسیاری از فرق وطوایف دیگر هرجا ظواهر ونصوص شریعت را با عقاید مقبول خویش معارض یا مباین میدیده‌اند دست بتأویل آن نصوص میزده‌اند. این تأویل که درحقیقت عبارتست از تفسیر باطنی ، واهتمام درآنکه ظاهر عبارت را به مقصود وغایتی که گمان میرود ازآن اراده شده است بازگردانند وباصطلاح ، لفظی را که در آن اشکالی هست بلفظی که در آن اشکالی نیست تفسیر کنند* البته نه به صوفیه اختصاص دارد ونه بمسلمین . این شیوه دربین سایر اقوام و امم غالباً بمنزلهٔ وسیله‌یی برای اثبات عقاید و آراء تازه و بی‌سابقه ویاچون مفری برای اجتنات ازظواهر سخنانی که گمان میرود بامقتضای عقل یا ذوق موافق نیست بکار رفته است و اصحاب فیلون یهودی در تفسیر توراة وفرقه‌های زندیك (=زندیق) مجوس درتفسیر اوستا همین شیوه را داشته‌اند. دربین مسلمین نیز ، ازخیلی قدیم بعضی فرق‌بدان گرائیده‌اند از جمله جهمیه (برای فرارازتجسیم) ، معتزله (برای اجتناب ازقول به جبر ورؤیت وچیزهای دیگر) ، باطنیه واخوان‌الصفا (برای تألیف بین عقل و شرع) بتأویل آیات و احادیث پرداخته‌اند . حتی کسانی مثل اشعری وامام‌حنبل نیز دربعضی موارد ضرورت‌تمسك بتأویل‌را تصدیق کرده‌اند وغزالی وبسیاری از مفسرین نیز در پاره‌یی مسائل تأویل‌را یگانه راه حل شناخته‌اند* . مع‌ذلك حشویه وظاهریه غالباً از تأویل اباداشته‌اند وابن تیمیه کسانی‌را که بتأویل تمسك می‌جویند در ردیف قرامطهٔ باطنیه وصابئین وفلاسفه شمرده است* . و موفق‌الدین عبدالله بن قدامه (متوفی ۶۲۰)از ائمهٔ حنبلی کتابی در «ذم‌التأویل» نوشته است .

بهرحال صوفیه ، مثل باطنیه واخوان‌الصفا ، در بسیاری موارد بتأویل تمسك جسته‌اند ومشرب آنها درین باب مشهور است . ازقدماءِ صوفیه، چون شاه کرمانی، ابوبکرواسطی، شبلی، ودیگران تأویلهایی درباب آیات قرآن نقل شده است چنانکه دراسرارالتوحید نیزمکرر بتأویل کردن شیخ‌ابوسعید از آیات‌قرآنی‌اشار تها آمده است*.همچنین درتفسیر سهل‌بن عبدالله تستری ازمعانی باطنی قرآن سخن رفته است و همین مشرب در تفاسیر دیگر صوفیه چون حقایق‌التفسیر سلمی ، لطایف الاشارات قشیری ، عرایس‌البیان بقلی نیز تجلی یافته است*. نیز اقوال صدرالدین قونیوی را درتأویل سورهٔ فاتحه وتأویلات عبد-الرزاق کاشانی‌را میتوان‌درینجا یاد کرد. نزد مولوی که «ظاهرقرآن» را «چو شخص آدمی» می‌بیند«که نقوشش‌ظاهر وجانش خفی‌است»*. گرایش بتأویل مکرر دیده میشود و درین باب بیش ازین حاجت به ذکر امثال نیست . این ذوق تأویل را صوفیه در تفسیر احادیث قدسی و نبوی وهمچنین در تبیین شطحیات مشایخ خویش نیز بکارمی-برده‌اند واین وسعت مشرب خود از اسبابی بوده است که متشرعان و فقها را نسبت به صوفیه‌بدبین وبدگمان‌میساخته است.

سخن از حکمت صوفیه بی‌آنکه اشارتی به آراءِ اخوان‌الصفاو فلسفهٔ حکماءِ اشراقی بشود البته‌تمام نیست . نه بدان سبب که‌حکمت این هردو طایفه با حکمت صوفیه در بعضی موارد شباهت دارد بلکه مخصوصاً بدین سبب که این هرسه حکمت تاحد زیادی به حکمت اسکندریه ونوافلاطونیان‌مدیونندوازآن بیش‌و کمتراستفادت کرده‌اند

طریقهٔ اخوان‌الصفا دربین صوفیه سبب مزید نفوذ حکمت نوافلاطونی شده است چنانکه درحکمت اسلامی هم رنگ اشراقی را افزوده‌است اخوان‌الصفا که نام آنها «اخوت» و«صفای» صوفیه را بخاطر میآورد ـ مثل آنها ـ مجامع مخصوص داشته‌اند و درباب حکماءِ اشراقی نیز از ذکر«اخوان» درحکمت‌الاشراق‌واز توصیه‌هایی که شیخ‌مقتول دراخفاءِ اسرار‌باخوان خویش‌میکند تاحدی میتوان استنباط کرد که‌آن‌طایفه نیز دارای‌مجامع خاص بوده‌اند*. آیا رشتهٔ اتصالی نیزهست که‌حکمت اخوان‌الصفا را باحکمت اشراقی‌می‌پیوندد؟ محقق است که شیخ‌اشراق در تألیف و تدوین حکمت اشراقی خویش از تأثیر حی بن یقظـان و مخصوصاً سلامان وابسال ابن سینا بر کنار نبوده است*. و ابن سینا، که پدر وبرادرش‌با«دعوت» اسماعیلیه وبارسائل «اخوان‌الصفا» آشنائی داشته‌اند، دربعضی آثار ـ مخصوصاً در اواخر عمر ـ خویش تمایلات عرفانی و اشراقی نشان داده است.

در حقیقت اخوان‌الصفا ناشر و وارث حکمت فیثاغوریان و نو- افلاطونیان درعالم اسلام بوده‌اند و ذوق گنوسی در تعالیم آنها مشهود است. این طایفه عده‌یی بوده‌اند از اهل‌معرفت که درحدود قرن‌چهارم هجری جمعیتی سرّی ومخفی داشته‌اند وظاهراً در امردین‌وحکومت مقاصد خاصی را دنبال میکرده‌اند. مجالس آنها که اعضاء آن اخوان خوانده میشده‌اند ودرعالم‌اخوت سلسله مراتب روحانی‌داشته‌اندمخفی وسرّی بوده‌است واخوان حقـایق ومعارف خودرا از اسرارتلقی می‌- کرده‌اند وآنهارا‌جز به یاران محرم اظهار نمیکرده‌اند. باآنکه‌رنگ عقاید اسماعیلیه وقرامطه وحتی اثنی‌عشری درتعالیم‌آنها هست مذهب اخوان چنانکه از مندرجات رسائل‌آنها ـ که از بعضی جهات یادآور

تاسوعات فلوطین است ـ برمیآید تلفیقی از مذاهب صوفیه و متکلمین بوده است ورنگ زرتشتی و گنوسی ویونانی نیز درآن آشکار است. اخوان‌الصفا خودرا بخلصاءِ صوفیه‌منسوب میکرده‌اند*. وطریقهٔ‌حکماءِ استدلالی را باطریقهٔ اشراقی‌جمع‌میداشته‌اند. ذکرنام هرمس وبلوهر و فیثاغورس و ارسطو و افلاطون در رسائل آنها، توجه آنها بکتب اثولوجیا وتفاحهٔ منسوب بارسطو، تعالیم‌ومبادی‌حاکی‌ازعقاید گنوسی، قرابت مشرب‌آنها را باحکماء اسکندریه نشان میدهد. بحث از عالم کبیر وعالم صغیر وتوجه خاص بمسألهٔ کثرت و وحدت وفیض وصدور وامثال‌این سخنان جنبهٔ اشراقی‌حکمت آنهارا نشان میدهد ونشانه‌یی ازین حکمت درنمطات آخر کتاب اشارات شیخ ودرقصیدهٔ عینیهٔ او و نیز در رسالة فی‌العشق ورسالة فی‌الملائکه و رسالهٔ نیروزیه او دیده میشود وباآنکه ارتباط حکمة‌المشرقیهٔ شیخ باحکمت اشراقی محل تأمل است* از قرائن پیداست که شیخ درآخر عمر از دهلیز تعالیم اخوان‌الصفا و مبادی صوفیه بجانب حکمت اشراقی و عرفان گرائیده است وعرفان او نیز، ازنوع افلاطونی ـ اما ظاهراً دور از افراطهای صوفیانهٔ یملیک[1] وپرکلوس[2] بوده‌است*.حکمت نوافلاطونی‌درسخن‌حلاج وغزالی‌نیز جلوه یافته است اما جلوه گاه عمدهٔ آن حکمت‌شیخ‌اشراق است.

در واقع‌آن حکمت اشراقی ـ یا شاید حکمت مشرقی ـ که ابن سینا در اواخر عمربا آن‌آشنائی داشته است وتمثیلات وقصه‌هایی مثل حی‌بن یقظان، سلامان وابسال، ورسالة‌الطیروی نیز ـ مثل بعضی ـ

۱ـ Jamblique ۲ـ Proclus

دیگر از آثار اواخر عمرش - حاکی از آن است یك قرن بعد از او در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی - معروف بشیخ اشراق و شیخ‌مقتول - به‌ثمر میرسد و رنگ کمال میپذیرد. با اینهمه، طعن بر شیخ وجست‌وجوی راه تازه‌یی برای نیل بمعرفت است که اشراق این سهروردی را صبغه‌یی از قدرت وجسارت می‌بخشد. سهروردی نیز غالباً باهمان زمینهٔ تمثیلات وقصه‌های ابن‌سینا و گاه باتمثیلات دیگر، افکار و آراء خویش‌را بیان میکند و حکمت او که رنگ عرفان‌واقعی‌دارد از نوع تئوسوفی‌است*. اشاره‌یی باین تئوسوفی[۱]، یا این حکمت کشفی‌ودوقی عارفانه‌هم، دراین مقام خالی ازفایده نیست.

حکمت‌اشراقی، که از آن‌به «علم سلوکی» نیز تعبیرمیکنند در حقیقت نوعی فلسفهٔ نو افلاطونی است که با اصطلاحات مأخوذ از آئین قدیم ایرانیان توأم شده است و پیروان آن را اشراقیان و اهل اشراق میخوانند. این‌حکمت‌با این‌خصوصیات، آیادنبالهٔ‌تعالیم‌آ ندسته از حکماءِ یونان است که در عهد خسرو انوشیروان بایران آمدند و تعالیم آنها ظاهراً‌تا مدتها بعدازبازگشت خودشان نیز در جندیشاپور و شاید مدارس دیگر ایران تعلیم میشد؟ بعضی احتمال داده‌اند که چنین باشد. اما ازاینکه حتی فلوطین هم بنا بر مشهور برای استفادهٔ حکمت بمشرق‌آمده است‌پیداست که پیش ازاین حکماء نیزفلسفه‌یی ازنوع حکمت اشراق در مشرق و درقلمرو شاهنشاهان قدیم ایران

۱- Theosophy

رواج داشته است. باری در حکمت سهروردی مبادی افلاطونیان جدید واصطلاحات حکمت مغان بهم درآمیخته است. اما خود او- اگرچه حکمت خویش را برقاعدهٔ نور و ظلمت قدماء فرس مثل جاماسف و وفرشا وشتر وبوزرجمهر مبتنی می‌بیند - از مقالات ثنویهٔ مجوس و عقاید ثنویهٔ مانویه تحاشی تمام دارد * نزد وی آنچه اصل ومنشأ کل اشیاءِ وکائنات بشمارست عبارتست از نور قاهر، امانور که ظهوروتجلی صفت آنست خود روشن است وحاجت بتعریف ندارد. از آنکه هیچ چیزی نیست که از آن روشن‌تر وظاهرتر تواند بود. بنابرین نور نخستین در ظهور خویش حاجت به علت ندارد وبه ذات خویش قائم است درصورتی که هرچیز دیگر که غیر ازاین مبدأ ومنشأ نخستین باشد وجودش عرضی و تبعی است و باصطلاح ممکن‌الوجودست و استقلال ندارد. پس ظلمت - برخلاف پندار مجوس - امری مستقل نیست که درمقابل نور باشد بلکه نسبت آن بانور نسبت عدم در برابر وجودست و گویی تصدیق به وجود وحضور نور خود مستلزم تصدیق به عدم ظلمت است. باری نور نخستین منشأ ومبدأ تمام حرکات عالم است اما حرکت خود او نه تغییر مکان بلکه فیض واشراق است که لازمهٔ جوهر اوست. اشراقات او نیز لایتناهی است وهمواره اشراقات عالی‌تر منشأومبدأ اشراقات فروتر میشود ومتدرجاً نورسافل منشأ نور اسفل میگردد. هر نورعالی نسبت به نورسافل قاهر بشمار میآید وهر نور سافل نسبت به نور عالی شوق و محبت دارد. تمام این اشراقات وسائط - یاباصطلاح متکلمین ملائکه - بشمارند که انواع مظاهر کونیه بتوسط آنها از فیض نخستین کسب وجود میکنند. البته نور نخستین دو گونه اشراق دارد یکی اشراق

محض که نور مجرد و بی‌شکل است دیگری اشراق عرضی که تبعی و مجرد نیست. نور مجرد جوهر خودآگاه است که خویشتن را هم به خویشتن می‌شناسد و در واقع هرچیز که خویشتن را هم به خویشتن می‌شناسد چیزی جز نور محض مجرد نتواند بود. در صورتیکه نور تبعی وغیر مجرد ارتباطش با نور مجرد بمنزلهٔ رابطه‌معلول باعلت وفقط بمثابهٔ صفتی‌است که تابع موضوع خویش‌است. درهرحال جسم که ظلمت است چیزی نیست‌جز عدم نور آنچه واقعیت و حقیقت دارد نورست که روح وعقل است وبدین گونه جوهر وصور کائنات‌عالم عبارتست از اشراقاتی که درمراحل لایتناهی تدریجاً از نور نخستین افاضه میشود. بنا براین هرچیز بقدری که‌ازفیض نور واشراق بهره می‌یابد از حقیقت وواقعیت بهره‌دارد وشوق وحرکت هرچیز برای کسب وجذب نورست که سبب مزید کمال آن میشود. باری‌عالم‌چون اشراق نورنخستین است مثل خود او قدیم وازلی است اما چون خود موضوع اشراقات متکررست ممکن الوجودست نه واجب الوجود. عقول، افلاك، نفوس‌فلکی، زمان، حرکت، وآنچه وی ارباب انواع می‌خواند، نیز تعلق به عالمی‌فوقانی دارند که ازلی است. سهروردی نیزمثل افلاطون به چیزی نظیر عالم مُثُل ودنیای امشاسپندان ـ که نزدوی انوارمتوسط بشمارند ـ اعتقاددارد ومی گویدحکمای‌فرس‌این گونه انوار متوسط را بنام هایی چون خرداد و مرداد و اردیبهشت می‌خوانده‌اند.

بیان‌اجمالی از تمام حکمت سهروردی درینجا ممکن نیست. اینقدرهست که حکمت او مثل حکمت صوفیه بر ذوق و کشف مبتنی

حکمت

است واو آن را حاصل «خلوات» و«منازلات» خویش می‌داندوحکمت ذوقی حکماءِ قدیم ـ مثل آغا ثاذیمون، هرمس، انباذقلس، وفیثاغورس را از جنبهٔ نظری خالی نمی‌بیند درصورتیکه حکمت اشراقی خویش را حاصل تجریدازبدن ومشاهدهٔ حقایق باکمك عنایات ربانی میشمارد. وی خود را ـ مثل مشایخ صوفیه ـ قطب عصر و خلیفةالله هم خوانده است و گذشته از آن مانند بعضی صوفیه وی نیز کمال عوالم سفلی را درعشق وطلب وحرکت وشوقی دانسته است که برای نیل به اتحاد و اتصال با عوالم علوی دارند و همچنین مثل صوفیه نیل به فنا را سبب اتحاد واتصال باخدا ومبدأنور ونورنخستین خوانده‌است ومناسبت عقاید اوبااقوال بعضی صوفیه قابل توجه است.

میراث حکمت اشراقی، که بعدازشیخ‌مقتول ـ باوجودشارحانی چون شهر زوری، وقطب‌الدین شیرازی، ومیرسید شریف، و مولانا عبدالکریم * ـ مدتها متروك ماند چند قرن بعد بوسیلهٔ میرداماد ـ اشراق اصفهانی ـ وتربیت یافتگان او احیاء شد و ملامحسن فیض و عبدالرزاق لاهیجی ودیگران آن‌را با حکمت رسمی ـ حکمت‌مشائی ـ توفیق دادند وبدینگونه حکمت کشفی اهل‌اشراق، ـ که خود ازنفوذ حکمت صوفیه‌متأثربود ـ دیگر بار درحکمت‌وعرفان متأخرین‌صوفیهٔ ایران انعکاس یافت*

دفتر صوفی

ادب صوفیه از حیث تنوع و غنا درفارسی و عربی اهمیت خاص دارد . این ادب هم شامل نظم است وهم شامل نثر ، هم فلسفه داردوهم اخلاق، هم تاریخ دارد وهم تفسیر، هم دعا دارد وهم مناجات،هم حدیث دارد وهم موسیقی. قسمت عمده‌یی از نظم و نثر صوفیه‌هم تحقیق است و وعظ، ومضمون بیشتر آنها عبارتست از مذمت دنیا وتحقیر آن. دنیا درنظر صوفی منزلی است درسر راه آخرت اما منزلی آکنده از بلاها وآفات. محبت‌دنیا اولین قدم‌است درخطاکاری ، و لذتهای آن حجابی است که مردرا ازخدا باز میدارد. ورای اینها، صحبت‌ازعشق خداست وتمنای وصال او که هدف غائی سالك است وشعرصوفی‌را رنگ‌عاشقانه میدهد : عشقی پر از درد و پراز نومیدی. صوفیه شعر فارسی را رنگ خاص داده‌اند ودرنقد آن نیز برذوق وتأویل بیشتر از صنعت و ادیبی تکیه کرده‌اند. قصیده رااز لجن‌زاردروغ وتملق باوج رفعت‌وعظ

وتحقیق کشانده‌اند غزل را ازعشق شهوانی به‌غرام روحانی رسانده‌اند. مثنوی‌را وسیله‌یی برای تعلیم عرفان واخلاق کرده‌اند. رباعی‌راقالب بیان احوال وآلام زودگذر نفسانی نموده‌اند. گذشته ازین نثررا نیز عمق وسادگی خاص بخشیده‌اند. حکایت‌وقصه را قالب معانی و حکم کرده‌اند. احوال نفسانی‌را مثل بعضی‌نویسندگان سوررئالیست مراقبت کرده‌اند. در فلسفه حرف تازه آورده‌اند. کشف واشراق‌را برعقل و استدلال ترجیح داده‌اند. ازقلمرو اسباب ظاهری گذشته‌اند وبسرحد سبب سوزی‌ها راه یافته‌اند. کثرات عالم را منتهی بوحدت شمرده‌اند وفلسفهٔوحدت‌وجودخودرابرآن‌بنیادنهاده‌اند.دراخلاق وتربیت‌ازتوجه بآنچه سطحی‌است درگذشته‌اند. قهرو قمع اهواء و هواجس رابیش‌از مهارکردن‌آنها وجههٔ نظر کرده‌اند. درفهم قرآن غالباً ازتوجه‌بظاهر عدول کرده‌اند. تأویل باطن را بیش از توقف در ظاهر شایان توجه یافته‌اند. سرگذشت مشایخ را بیش ازتاریخ آیینهٔ عبرت شناخته‌اند. درسلسلهٔاسناداهل خرقه‌ازحدیث‌های شگفت حدثنی قلبی‌عن‌ربی‌سخن گفته‌اند. بیواسطه و اسناد برالهام قلبی تکیه نموده‌اند. موسیقی و سماع را غالباً مرکب روح ومصقل جان شناخته‌اند. ذکر جهروذکر خفی و ورد و دعای صبح وشب را آبشخور روح خویش ساخته‌اند. در مناجات با خدا راز و نیازهای قلبی را از عشق و خوف هردو رنگ بخشیده‌اند. اینهمه درادب آنها جلوه دارد وآثار آنها را از حیث وسعت وتنوع‌وعمق وتأثیر امتیازی خاص بخشیده است.

این ادب وسیع ومتنوع گاه باقلمرو ذوق وروح سروکار دارد و گاه بادنیای عقل وفکر. آنچه باعقل و فکر خواننده سروکار دارد

عرفان و حکمت صوفی است باموعظه وتربیت او . سیرت مشایخ واقوال آنها وتأویل قرآن وحدیث و کلام صوفیانه نیز ازین مقوله است. اما آنچه باذوق وروح سروکاردارد شعر وغزل صوفی است با شطحیات او وحتی با ادعیه ومناجاتهایش . قلمرو حکمت وعرفان وسیرت و تفسیر صوفی تنها از آنِ نثر نیست شعر را نیز گاه صوفی وسیله‌یی برای بیان این معانی میکند. چنانکه حدیقهٔ سنائی و گلشن راز ومصباح الارواح و بسیاری منظومات دیگر صوفیه ازین نوع است و باصطلاح نقادان جنبهٔ تعلیمی دارد . اما گاه شعر صوفی این هردو قلمرو را بهم میآمیزد وثغر ومرز عقل وذوق را بهم میزند واز ترکیب آندو چیزی از نوع منظومه های پرشور عطار یا مثنوی مولوی و تائیهٔ ابن فارض بوجود میآورد که نه تعلق بعقل و فکر صرف دارد و نه متعلق بدنیای ذوق و هنر محض است . اما این ذوق وهنر محض مجرد صوفی درغزل عرفانی اومجال ظهور مییابد وغزل عراقی وسنائی و مولوی وتاحدی حافظ را ازهمهٔ قیود لفظ وظاهر جدامیکندوآن رامثل روح مجرد صاف وپاک می‌نماید . چنانکه قصه وتمثیل را نیز گاه بمنزلهٔ رمز وکنایه‌یی از سرگذشت سیر وسلوک روحانی انسان واحوال واطوار نفس بکار میبرد و قصهٔ نی مولانا و سرگذشت مرغان منطق الطیر وقصه‌هایی ازآنگونه‌را بعنوان نوعی سفرنامهٔ مرموز روحانی که منظومهٔ سریانی موسوم به «جامهٔ فخر» ازقدیمترین نمونه‌های آن نوع است* عرضه میدارد .

امانثر صوفیه نیز مثل شعر آنهاهمه بیک قلمرو تعلق ندارد. گاه این نثر مثل یک شعر آکنده ازشور و جذبه وذوق وعرفان میشود. درزبان فارسی پاره‌یی از آثار منثور صوفیه هست که آنها را میتوان شعر منثور خواند . مناجاتهای پیر انصاری و تمهیدات عین القضاة وسوانح احمد

غزالی ولمعات عراقی ولوایح جامی شعرهایی عارفانه‌اند که در قالب کلام منثور مجال بیان یافته‌اند. معارف بهاء ولد از حیث اسلوب بیان گاه شیوهٔ ادب سور رئالیسم را بخاطر میآورد و نویسنده گویی از شعور ظاهری غایب میشود، خودرا بدست فراموشی میسپرد، ودست وزبان رادر اختیار دل میگذارد تاهرچه برآن میگذرد برلفظ وبیان بیاورد. اما این اثر تنها با ذوق سروکار ندارد عقل و فکر را نیز بکار میگیرد و ازین رو چیزیست در سرحد ادب وفلسفه وآمیخته‌یی از هردو لطیفه که لمعات عراقی ولوایح جامی نیز تاحدی برهمان رنگ وبویند ومواقف پراز ذوق وشور عبدالجبار نفّری (٤٥۰) وفتوحات مکیهٔ ابن عربی نیز بهمین خانوادهٔ روحانی منسوبند. با اینهمه نثر صوفیه همه ازین گونه نیست. کتب مواعظ وادب وسیر ومقالات نیز درفارسی وعربی فراوان است که در فهم اقوال و تعالیم و اطوار صوفیه و درك مقاصد و مطالب آنها حال کتب اهل مدرسه را دارند واحاطه برتمام مواریث روحانی صوفیه بی‌توجه بآنها ممکن نیست.

از کتابهایی که درسیرت مشایخ تألیف‌شده است حالات وسخنان ابوسعید، اسرارالتوحید فی‌مقامات شیخ ابی‌سعید، مقامات ژنده‌پیل دراحوال واقوال شیخ احمد جام، فردوس‌المرشدیه دربیان مقامات شیخ ابواسحق کازرونی، سیرة شیخ کبیر ابوعبدالله محمدبن خفیف، مقامات روزبهان بقلی، صفوة‌الصفا، مقامات خواجه محمد پارسا و مقامات خواجه یوسف همدانی را میتوان درینجا نام برد. با آنکه

این مقامات غالباً مشحون از کرامات وخرافات بسیارست هم درفهم احوال وسخنان مشایخ از آنها میتوان استفاده کرد وهم در کشف بعضی نکات تاریخی واجتماعی از آنها میتوان بهره‌برد.

چنانکه مجموعه های مقالات مشایخ مثل النور من کلمات ابی‌الطیفور؛ مقالات شمس، فیه‌مافیه، سخنان خواجه پارسا و نظائر آنها نیز باآنکه گاه متضمن اقوال منحول ومسبوق و مکررند درفهم مقاصد صوفیه ودرك حقیقت احوال مشایخ ازآنها میتوان بهرهٔ بسیار یافت و کتابهائی مثل تذکرةالاولیاء عطار وطبقات‌الصوفیه سلمی‌ونفحات جامی مجموعه‌هایی است ازین هردونوع.

بعضی از کتب صوفیه بقصد تذکره ویا بجهت بیان مبادی‌آنها ودفاع ازعقاید اسلامی و دفع شبهه ازمخالفان صوفیه تألیف‌شده‌است ودرمیراث ادب‌صوفیه‌بآنها باید توجه بسیار کرد. ازقدیمترین نمونه‌های‌این کتب یکی کتاب‌اللمع ابونصرسرّاج متوفی در۳۷۸ هجریست که‌آن را نیکلسون طبع ونشرنموده است وتلخیصی ازمطالب‌آن‌بزبان انگلیسی هم بدان افزوده است. درین کتاب مؤلف بترجمهٔ احوال مشایخ اکتفا نکرده بلکه دربیان مبادی صوفیه و تفسیرکلمات و شرح اصطلاحات آنها وسیرت نبی واصحاب و کرامات اولیاء نیز بحث و تحقیق نموده است واشعار واقوال بسیار ازمشایخ صوفیه را نیز درین کتاب ضبط و نقل کرده است و ازین لحاظ کتاب وی بنهایت مفید وجالب‌است. ابونصر سراج محدث و زاهد وفقیه بوده واورا«طاووس الفقراء» میخوانده‌اند. دیگراز کتب مصنفهٔ صوفیه درین دوره، کتابی

است از ابوطالب مکی متوفی در ۳۸۶ هجری ، موسوم بقوت‌القلوب ، که مؤلف در آن سعی تمام دارد تامطابقت وموافقت طریقهٔ صوفیه را باسنت وشریعت اثبات و احراز بنماید و کتاب او مانند کتب حارث محاسبی در افکار و آثار امام محمد غزالی تأثیر و نفوذی تمام داشته است .

کتاب دیگری از تألیفات این دوره که درخور توجه است کتابی است نسبةً مختصر بنام التعرف لمذهب‌التصوف تصنیف امام ابوبکر-ابن‌ابراهیم بخاری کلاباذی متوفی‌در۳۹۵ هجری، که پرفسور آربری آن را طبع و ، هم جداگانه بانگلیسی ترجمه کرده است . همچنین خواجه امام ابوابراهیم اسمعیل‌بن محمدبن عبدالله‌المستملی بخاری از تلامذه ومریدان مصنف آن را بفارسی شرحی مفصل کرده است که آن شرح فعلا از قدیمترین کتب و رسالات مفصل صوفیه بفارسی محسوبست. درین کتاب نیز مصنف نظرش اثبات این امرست که طریقهٔ صوفیه با حقیقت و سنت و شریعت کاملا موافق است ، و دربیان این معنی مصنف بشرح وبسط تمام سخن رانده است.

دیگر ازین گونه کتب طبقات الصوفیین است تصنیف ابوعبد-الرحمن السلمی متوفی در۴۱۲ هجری ، که تذکره‌ایست مختصر از احوال‌مشایخ صوفیه وآن‌را بعدها خواجه عبدالله انصاری بزبان‌هروی املاء کرده است ، وهمان املاءِ خواجه عبدالله انصاری است که بعدها اساس نفحات الانس جامی‌واقع شده است. ابوعبدالرحمن سلمی کتابی در تفسیر قرآن هم تألیف کرده است بنام تفسیر اهل‌الحق یا حقایق-

التفسیر که نسخی از آن باقی است و نیز کتابی درباب غلطات صوفیه دارد. همچنین رساله‌یی بنام ملامتیه نوشته است که قدیمترین مأخذ احوال فرقهٔ ملامتیه بشمارست.

کتاب دیگری از مؤلفات صوفیه در قرن پنجم، حلیةالاولیاء است تألیف حافظ ابی نعیم اصفهانی متوفی در ۴۳۰ هجری که درده مجلد بزرگ طبع شده است و دائرة المعارفی است از تاریخ و معارف صوفیه. درین کتاب ابی نعیم دربین مشایخ واکابر صوفیه، غیر از کبار صحابه و خلفاء، ائمهٔ اربعهٔ اهل سنت را نیز نام میبرد. در برابر این کتاب که تذکرهٔ احوال صوفیه بشمار است، رسالهٔ قشیریه است تألیف امام ابوالقاسم القشیری متوفی در ۴۶۵ که کتابی است در بیان مذاهب وعقاید و آراء ومبادی صوفیه، ودر واقع ازمهمترین وجامع‌ترین کتب علمی صوفیه بشمار میرود و بر آن شروح متعدد نوشته‌اند و ظاهراً یك دوبار نیز آن را بفارسی ترجمه کرده‌اند و بهر حال از معتبرترین کتب نظری قدیم متصوفه است ونظیر آن درزبان فارسی، کتاب کشف‌المحجوب تألیف ابوالحسن علی‌بن عثمان هجویری‌غزنوی را میتوان نام برد که در حدود ۴۵۰ هجری وفات یافته، و این کتاب را مؤلف درجواب سؤالات عرفانی وحکمی ابوسعید هجویری‌نگاشته است و در آن حقیقت طریقت و مقامات صوفیه و رموز واشارات آنها واحوال مشایخ قوم را بیان کرده است وآن بعدها از مآخذ تذکرة‌الاولیاء عطار و فصل‌الخطاب خواجه پارسا و نفحات‌الانس جامی واقع شده است.

جامعترین تألیف قدماء صوفیه درباب عقاید واصول ومبادی قوم

همین رسالۀ قشیریه‌است که درواقع ازین‌حیث بی‌هیچ‌شك معتبرترین کتاب صوفیه نیز بشمارست.

رسالۀ امام قشیری پس ازمقدمه‌یی که غایت آن تنزیه‌وتبرئه تصوف وصوفیه است از اتهاماتی که بسبب ملامتیه برآنها وارد شده است، به‌بیان این‌نکته میپردازد که مبادی صوفیه بهیچوجه‌باعقاید و مبادی عامۀ اهل اسلام تفاوت ندارد، ودرشرح‌این‌نکته‌بذکراحوال و مقامات عده‌یی از زهاد وصوفیه میپردازد ومیگوید که قبل ازظهور ابراهیم ادهم، این طبقه اولیا را زاهد وعابد میخواندند، وسپس آنها را بنام صوفی نامیدند، باری بعداز اجمالی از احوال مشاهیر صوفیه که از ابراهیم ادهم تا ابوعبدالله الروذباری را متضمن است بشرح و بیان اصطلاحات صوفیه میپردازد و مخصوصاً در بیان تفاوت بین حال ومقام تحقیقی‌جالب میکند. عوارف‌المعارف شیخ‌شهاب‌الدین‌سهروردی نیز تاحدی تالی‌رسالۀ قشیریه بشمارست. مؤلف دراین کتاب بین‌معارف ذوقی اهل طریقت بارسوم و قواعد اهل شریعت تلفیق کرده است. عوارف المعارف کتابی است مشتمل برشصت و سه باب که در طی آن سهروردی‌راجع بآداب سیروسلوك‌عارفان وسنن ومعارف‌صوفیان‌بحث نموده است ودر هرباب بنقل روایات و ذکر اخبار وآیات مناسب کلام رازینت‌داده است. ترجمۀفارسی آن‌بنام مصباح‌الهدایه ازتألیفات عزالدین محمودکاشانی است که درطهران چاپ شده‌است. نیزازهمین مقوله است مرصادالعباد نجم‌الدین رازی معروف به نجم دایه که از تربیت یافتگان مجدالدین بغدادی وطریقۀ کبرویه بوده است و کتاب اونیز دربیان مبادی وقواعد سلوك است برنهج مقتضیات‌شریعت. بعضی

کتب دیگر هم درین زمینه بفارسی هست که ذکر نام همهٔ آنهادرین فصل نمی گنجد و آخرین ومهمترین آنها طرائق الحقایق حاج نایب‌الصدرست که آن را میتوان نوعی دائرةالمعارف صوفیه درزبان‌فارسی بشمار آورد. مخصوصاً بسبب کوششی که مؤلف درجمع اطلاعات مختلف راجع باحوال مشایخ وسلاسل‌وهمچنین در تلفیق تعالیم صوفیه‌بامبادی شیعه کرده است کتاب او اهمیت واعتباری مخصوص دارد.

ادب صوفیه از تمثیلات وحکایات عرفانی گرفته تا شطحیات و غزلهای قلندری تنوع وغنائی سرشار دارد وبسبب اصالت و عمقی که در آن هست‌نه فقط‌صدای میسترا کهارت[1]، سن‌فرانسوا[2] و سانتاترزا[3] را تاحدی انعکاس صدای ابن‌فارض‌وعطار ومولوی جلوه میدهد بلکه بخوبی‌معلوم میدارد که هنوز تا مدتهای دراز عرفان غرب میتواند از سرچشمهٔ حکمت ذوقی‌صوفیهٔ شرق کسب فیض کند*.

ادب صوفیه با مضامین وتعالیم روشن و لطیف خویش حتی در بیرون ازقلمرو خانقاه نفوذی تمام یافته است چنانکه بسی‌شاعران‌هم که صوفی نبوده‌اند دراشعارخود مضامین‌وتعالیم صوفیه را نقل وتکرار کرده‌اند. عشق بحق و جذبه وسکر عرفانی واظهار اشتیاق بجمال الهی‌ازمضامین معمولی بسیاری ازاشعار فارسی شده است وهمین معنی گاه دراشعارعربی وترکی و اردوهم انعکاس‌یافته است وبعضی از آنها چنانست که بالحنی درآگنده بایهام وابهام خواننده را بین‌عشق جسمانی ومحبت روحانی سرگردان میدارد.

۱- Meister Eckhart ۲- St. François ۳- Santa Theresa

بحث از ادب صوفیه بدون ذکری از ابن‌فارض، عطار، ومولوی تمام نیست زیرا آثار این شاعران جامع عالیترین معانی است که در سراسر ادب صوفیه آمده است.

ابن‌فارض (۶۳۲-۵۴۶) صوفی بزرگ مصر است که اشعار او سرمشق گویندگان ومایهٔ الهام‌عارفان‌شده‌است.وی‌درعهد ایوبیان‌می‌زیست، درگیرودار جنگهای صلیبی. درمصر برآمد و چندی بمکه رفت وعاقبت بعزلت وانزوا گرائید. گرایش باافکاری نظیر حلول و اتحاد در سخن اوهست وبعضی اورا از مکتب نوافلاطونیان هم متأثر پنداشته‌اند. دراشعار او-که دیوانی ازآن باقی است- لطف بیان با عمق معنی همراه است و از آنمیان دو قصیدهٔ تائیة - تائیهٔ کبری، و تائیة صغری- وهمچنین قصیدهٔ خمریه شهرت بسیار دارد. دربارهٔتائیة کبری گویند وی را گاه جذبه‌یی میرسید و روزها ازحواس خود غایب‌میشدچون‌بخود حاضر میشدآن‌ابیات‌املاءمیکردسی‌یاچهل بیت میشدبعدازآن بازترك شاعری میکردتاوقتی‌همان حالت معاودت می‌کرد که بازکار را ازسرمیگرفت*.

اما شیخ عطار (۶۱۸؟- ۵۴۰) شاعر فارسی زبان، سرایندهٔدردهای عارفانه است و ازین روست که سخنش را با وجود سادگی و بی‌تصنعی که دارد تازیانهٔسلوك خوانده اند. این عطار مخصوصا پیشرو جلال‌الدین مولویست درنظم مثنوی‌عرفانی. ازجهت سلسله هم‌ظاهراً منسوب بشیخ‌ابوسعید ابوالخیر بوده است نه سلسلهٔ کبرویه که‌تذکره نویسان گفته‌اند*. فریدالدین‌عطار بشهادت‌مجموعهٔآثارخویش گذشته ازطب و ادویه در حکمت ونجوم وادب وعلوم‌دینی نیز بصیرت‌داشته

است. لیکن نسبت بفلسفه نظر خوبی نداشته است. وی بیشتر بعرفان علاقه میورزیده ومخصوصاً به قصص و اقوال صوفیان شوق خاصی نشان می‌داده است. در آثار او نقل حکایات صوفیه فراوان است. خود وی در مقدمهٔ تذکرة الاولیاء سبب توجه و اهتمام خاص خود را به قصه‌ها و سخنان مشایخ بیان میکند. هرچند در منظومه‌های خویش باحوال و اقوال مشایخ اکتفا نمیکند وازسخنان وکارهای شاعران وپادشاهان و سایر طبقات نیز قصه‌ها بیان‌می‌نماید، چنانکه در بارهٔ سلطان محمود غزنوی حکایات بسیار نقل‌میکند واورا بصفات عالی وبلطایف ذوقی و قلبی می‌ستاید.

آثار عطار متعددست ودرتعداد آنها نیز روایات تذکره‌نویسان مبالغه آمیز مینماید باآنکه عطارشعر بسیار داشته وبعنوان «پرگوی» و «بسیار گوی» مشهور بوده است قسمت عمده‌یی از آثار منسوب باو در حقیقت ازو نیست ودرباب این آثار جای دیگر سخن خواهدرفت.

۱ جلال الدین مولوی آموزگار بزرگ عرفان وتصوف است وشش دفتر مثنوی او درحقیقت عبارتست ازبیان حقایق تصوف وشرح رموز آیات قرآنی واخبار نبوی. مولانا دربیان مطالب اسلوب کتب قصص قدیم راکه عبارت از آوردن حکایت درضمن حکایت است بکاربرده، ودر حکایات راجع بانبیا و اولیا مخصوصاً نظرداشته است که تاسرّ یاران خویش و مخصوصاً احوال خود را ضمن حدیث دیگران بیان کند و چون دربیان مطالب گاه گاه بکنایات دقیق مستتر پرداخته است فهم مطالب مثنوی دربعضی موارد مشکل و محتاج شرح شده است وازین رو

شرح بسیار به فارسی وعربی وترکی به‌نظم ونثر برتمام یاقسمتی از آن نوشته شده است که بعضی‌از آنها در واقع تأویل مثنوی است برمشرب شارحین. غیرازمثنوی، جلال‌الدین مولوی آثاردیگر هم دارد به‌نظم ونثر. ازجملهٔ آثارمنظومش دیوان غزلیات است معروف بدیوان شمس ـ ودیوان کبیر یا کلیات‌شمس ـ که‌دراکثرآنها شاعریادی از مرشد و و محبوب روحانی خویش شمس تبریزی کرده است. همچنین است مجموعه‌یی از رباعیات منسوب بمولانا که بعضی‌ازآنها بظن‌قوی ازاو نیست. آثار منثورش عبارتند از فیه مافیه، مجالس سبعه، ومکتوبات مولاناجلال‌الدین، که ازآنها فواید عظیم درفهم‌مثنوی حاصل میشود.

تعلیم جلال‌الدین که درمثنوی اززبان نی‌بیان میشود البته در حوصلهٔ تلخیص نمی گنجد. باعتقاد وی انسان مبدءِ واصلی دارد که درین‌عالم کثرت واختلاف ازآن اصل که منشأ وحدت واتحادست دور افتاده وجدا مانده است وتمام مساعی ومجاهدات وی هدفش آنست که بار دیگر به اصل خویش راجع شود. این طلب وصل، که جز طلب اصل نیست راه نیل بدان تمسك بشریعت و گذر از طریقت است تانیل بحقیقت که هدف وصل همان است حاصل آید. ازین رو مولوی بشریعت که وسیلهٔ تهذیب وریاضت نفس است اهمیت خاص می‌دهد. نه ترك شریعت و تسلیم بطامات صوفیه را توصیه میکند ونه گرایش بفقر وعزلت ورهبانیت راتبلیغ مینماید. مردکامل راکسی میداند که جامع صورت ومعنی باشد، بلکه‌وجود زن وفرزند را نیز حجاب راه نمیشناسد و درست مثل یك متکلم ـ اما به کمك قیاسات تمثیلی و تشبیهات شاعرانه ـ درتأیید واثبات عقاید ومبانی قرآن واهل شریعت اهتمام میورزد، وقضایائی مانند حقیقت توحید، واقعیت روح، کیفیت

حشر ونشر ، وحدود جبر و اختیار را موافق مذاق اهل شریعت تبیین میکند. با اینهمه لُبّ و مغزشریعت را عبارت ازعشق میداند و محبت را ، که سبب تزکیه و تربیت دل‌است، مؤثر ترین عامل درتهذیب‌نفس میداند ، ومهمترین وسیله برای نیل به معراج روح ؛ که وصول‌بدان غایت سیر اهل‌طریقت ومؤدی به کشف واخذ حقیقت است، میشمارد اما این عشق را زادهٔ کشش معشوق می‌داند و جذبهٔ حق را برای این راه شرط میشناسد . با اینهمه عشق را ، خواه این سری باشد و خواه‌آن سری ، رهبر ومؤدی به حقیقت ، که درآن ریا و دو رنگی ونزاع و اختلاف لفظی را گنجا نیست ، میشمارد و این معانی را به کمك حکایات وتمثیلات درمثنوی بابیانی قوی روشن‌میکند .

درباب اخلاق وتربیت نیزنکته سنجیهای بدیع دارد. سرچشمهٔ خوشیها را جان میشمارد و لذات معنوی را کـه قابل سلب نیست بر لذات جسمانی کـه فانی است ترجیح میدهد و در طریقت ریا و خود پرستی را بمثابهٔ بند وزنجیر آهنین میشناسد ، که مانع سیرروح در مدارج کمال میشود و حتی علم و دانش را اگر سبب مزید عجب و پندار شود فضیلت نمیشمارد و حجاب راه میداند . بنابرین، اخلاص وپاکی نیت را، هم‌درعلم وهم درعمل، لازم میداند و تأکید میکند که انسان باید دراعمال خود جز به خدا نظر نداشته باشد ، وتا وقتی‌نظر انسان ازغبار هوی و شهوت نفسانی زدوده نشود به حقیقت، که درواقع روشن وآشکارست نائل‌نخواهدشد.بدینگونه اخلاق‌نیزدرتعلیم مولوی وسیله‌یی‌است برای تهذیب صوفیانه ، و وی شریعت واخلاق وطریقت را،برای نیل‌به حقیقت که غایت مطلوب واصل‌ومبدأ وجوداست بمنزلهٔ وسیله میشمارد.

مولوی در بلخ بدنیا آمد. پدرش بهاء ولد که در آن شهر مسند تدریس و فتوی داشت، بسبب رنجش از سلطان محمد خوارزمشاه هنگامی که جلال‌الدین کودك بود، از بلخ بیرون آمد و سر انجام رخت به قونیه کشید و آنجا ماند تا وفات یافت (۶۲۸ ه ق). هنگام وفات پدر، جلال‌الدین بیست و چهارساله بود، و برجای پدر به وعظ وفتوی پرداخت. چندی بعد برهان محقق ترمذی از خراسان به قونیه آمد، و جلال‌الدین جوان را تحت ارشاد و تربیت خویش گرفت، و او را یك چند به حلب و دمشق فرستاد، و تدریجا با معارف صوفیه آشنائی تمام داد. چند سالی بعد از وفات برهان محقق (۶۳۸) جلال‌الدین همچنان در مسند تدریس مستقر بود تا آنکه شمس تبریزی به وی پیوست (۶۴۲ ه ق)، و از صحبت شمس انقلابی در وجود او پدید آمد که ترك مسند تدریس و فتوی گفت و این امر سبب نا رضائی وخشم مریدان مولانا شده مرید ومراد را سرزنشها کردند و عاقبت شمس تحت فشار مریدان مولانا بعد از آنکه به دمشق سفر کرد (۶۴۳ ه ق) کوشید یکچند خود را از مولانا دور نگهدارد و ممکن نشد و عاقبت به قونیه بازگشت (۶۴۴ ه ق) اما چندی بعد بناگاه نا پدید شد (۶۴۵ ه ق)، و افسانه‌یی شایع گشت که شمس بدست مریدان مولانا کشته شده است. این شایعه ظاهراً درعهد حیات مولوی شهرت نداشته است، وبعدها بوجود آمده: زیرا بعد از غیبت شمس، چندین بار مولوی بجستجوی او به دمشق سفر کرد، اما از آن گمشده نشانی نیافت*. بعد از آن، مولانا مسند تدریس وفتوی را ترك گفته به تربیت صوفیه ومراقبت باطن پرداخت.

ارتباط واتصال او باشیخ صلاح‌الدین فریدون زرکوب و سپس تعلق و ارتباط با حسام‌الدین چلبی در این دورهٔ از عمر (۶۴۷ - ۶۷۲ ﻫ ق) یکچند اورا سخت مشغول داشت ودر واقع مقداری ازغزلیات دیوان شمس بنام همین صلاح‌الدین گفته شده و مثنوی هم که مهمترین اثر عرفانی ادب فارسی است بخواهش و تقاضا وتشویق حسام‌الدین چلبی بوجود آمده است.

وفات مولانا درجمادی‌الاخر سال ۶۷۲ ﻫ ق در قونیه ودر پایان بیماریی که ظاهراً تب محرقه بوده است روی داد. شیخ صدرالدین قونیوی برجنازهٔ وی نمازخواند، و جسد اورا در نزد تربت پدرش که موسوم بـه باغ سلطان یا ارم باغچه بود دفن کردند. بنائی هم بنام قبهٔ خضرا، به نفقهٔ بزرگـان عصر و مریدان، برتربت او پدید آوردند که آنجا مدفن خانوادگی احفاد وی شد، و تاکنون قریب پنجاه تن از اولاد وی درآنجا دفن شده‌اند وآن، هم اکنون در شهر قونیه دایرو مزار ومطاف دوستداران عرفان وآثار مولاناست.

بمناسبت گفتگو از عطارومولوی، اشارتی بشعر صوفیه درینجا بی‌مناسبت نیست. تصوف که ازمشرب ذوق و الهام سرچشمه میگیرد البته باشعر وشاعری که نیز از همین لطیفهٔ نهانی برمی‌خیزد مناسبت تمام دارد. با اینهمه، صوفیه که‌درآغازحال اهل زهد وپرهیز بوده‌اند - بهمان سبب - در اوائل احوال چندان رغبتی بشعر و شاعری نشان نمی‌داده‌اند *. درست است که اشعاری ببعضی‌از قدمـاء صوفیه مثل ذوالنون مصری ویحیی بن معاذرازی ودیگران نسبت داده‌اند امااینگونه

اشعار نه از راه دیگری جز از نقل صوفیه رسیده است و نه چندان حاوی حکمت و فکر صوفیه است که از رواج شعر در بین قدماء صوفیه حکایت کند، خاصه که - بنابر مشهور - کسانی چون یوسف بن حسین رازی هم که از سماع شعر بیشتر متأثر میشده‌اند تا ز سماع قرآن بالحاد و زندقه منسوب و متهم بوده‌اند*.

از اشعار منسوب به صوفیه آنچه جنبهٔ مناجات یا موعظه دارد چندان صوفیانه نیست و نمونهٔ اشعار قدیم را باید در شعر منسوب بحلاج جست که خود نیز متهم بزندقه والحادست درصورتیکه صوفیهٔ معتدل در آغاز این کار چندان بشعر اظهار علاقه نمی کرده‌اند حتی از خواندن قرآن بالحان و شنیدن اشعار چنانکه حروف از حد آن تجاوز کند کراهیت داشته‌اند* و از جاهایی که قرآن را باآواز می خوانده‌اند یا کسانی قصاید و اشعار انشاد می کرده‌اند احتراز می نموده‌اند و اینهمه از غایت پرهیز بوده است که تجاوز از حدود شریعت را روا نمی دیده‌اند. در قرنی که حلاج می زیست در بغداد از در و دیوار نغمهٔ شعر و ادب بلند بود و همه طبقات از فلاسفه و اخوان الصفا تا اصحاب حدیث و تفسیر با شعر و ادب سروکار داشتند و در مجالس فقهاء و اهل حدیث هم توجه بشعر محسوس بود ناچار صوفیه نیز در بیان افکار و آراء خویش بشعر توسل جستند چنانکه در اشعار منسوب بسهل بن عبدالله تستری و جنید و شبلی و ابوالحسین نوری پاره‌یی از مبادی صوفیه - اگر چه بندرت - مجال بیان یافت و حلاج شعر را برای بیان دعاوی و شطحیات خویش بکار برد و هرچند در صحت انتساب اشعار ببعضی ازین طبقه جای تردید هست لیکن محیط عراق درین روزگاران جهت رواج شعر صوفیانه تا حدی مناسب بود.

اما در خراسان - که کانون ادب فارسی بود - متصوفه وزهاد بآسانی نسبت به شعر روی موافق نشان نمی‌دادند. درین سرزمین غالب صوفیه از شعر اجتناب می‌ورزیدند علاقه‌یی هم که ابوسعید ابوالخیر - بنابر مشهور - بشعر وسماع نشان میداد استثنائی بود وبا این مشرب او نه صوفیه خراسان موافق بودند نه علماءِ آنجا. چنانکه قاضی صاعد و ابوبکر محمشاد درصدد برآمدند برخون او محضر بنویسند و امام قشیری صوفی بزرگ خراسان دربسیاری ازسخنان او بچشم انکار می‌دید وقاضی سیفی درسرخس جهت کشتن او کوشش کرد که پیش نرفت وخود بداس روستائی کشته آمد*.

باری صوفیهٔ خراسان مدتها بجهت تمسك بشریعت یا متابعت از اوضاع زمانه گرد شعروشاعری نمی گشتند الا بنادر و کسانی مانند ابونصرسراج وابوالحسن هجویری دراثبات جوازسماع وقول شعرخود را محتاج به بحث ونظر میدیدند.

شعر صوفیانهٔ فارسی مقارن اوایل قرن پنجم باابوسعیدابوالخیر و اصحاب او درخراسان رواج تمام یافت. آنچه از ابوزراعهٔ بوزجانی روایت شده است صورت مناجات دارد وصبغهٔ شعر در آن مشهود نیست ازحالات وسخنان شیخ ابوسعید برمیآید که بیشتر اشعاری که‌اوبرمنبر میخوانده ازدیگران خاصه پیرابوالقاسم بشر بوده است که ازمشایخ عهد جوانی وی بشمارست وباآنکه این بشر و صوفیان دیگر قبل از بوسعید شعر می گفته‌اند پیش ازظهور شیخ میهنه دربین صوفیهٔ خراسان شعرچندان رواج نداشته است.

دربارهٔ خود بوسعید گفته‌اند که چندان درمشاهدهٔ حق مستغرق

بود که پروای تفکر دربیت نداشت اما بنظر میآید که این قول از اغراق و محالی خالی نباشد ودرآن بیشتر نظر باثبات زهد و کرامت شیخ بوده است* . از علاقه‌یی کـه شیخ بنقل و روایت اشعار داشته واز روانی واستواری اشعاری که بتصریح بدو منسوب شده استفرض شاعری‌اوبعیدنمی‌نماید، هرچند بعیدست که مجموعهٔ متداول رباعیات منسوب بدو واقعاً ازگفتهٔ او باشد.

باشهرت ابوسعید بررغم فقهاء ومتشرعان مجالس سماع صوفیه اندك اندك رونقی تمام یافت . درین مجالس آنچه مورد نظر صوفیه واقع میشد اشعارلطیف عاشقانه‌بود وصوفیه اینگونه اشعاررا ازمعانی ظاهری تأویل میکردند تامورد انکار وایراد مخالفان نشوند.ابوسعید درفهم ونقد اشعار لطیف قریحه وصفای ذهنی نشان داد. چنانکه‌وقتی قوالی درمجلس او این بیت را خواند :

اندرغزل خویش نهان خواهم گشتن

تا برلب توبوسه زنم چونش بخوانی

بوسعید پرسید این بیت کراست گفتند ازعمارهٔ نیشابوری‌است. صوفیان‌را گفت برخیزید تا بزیارت خاك عماره شویم‌واین داستان که در اسرارالتوحیدآمده است لطف ذوق اورا در نقد و شناخت لطائف شعرنشان می‌دهد * .

بعد ازعهد محمود ومسعود ، بجهت اسباب گونه گون تصوف‌در خراسان وعراق رواج تمام یافت. خاصه که از ائمه وفقهاء کسانی‌مثل

امام محمد غزالی واز رجال و وزراءِ کسانی مانند نظام‌الملك از آن حمایت میکردند. خانقاه‌ها ورباط‌ها درین دوره بسیار بنا شدورونقی گرفت ومجالس وعظ وتذکیر ومحافل رقص وسماع را گرمی وشوری تمام پدید آمد. درباب مجالس وعظ وتذکیر رأی فقیهان آن بود که بایداز نقل قصص جز آنچه صدق ومربوط بقرآن باشد اجتناب کنند و از روایت شعر خاصه غزل که اجلاف عوام‌را بفساد میکشاندا عراض نماید. اما درمجالس صوفیه مثل مجالس ابوسعید و دیگران روایت ابیات عاشقانه ونقل قصص و حکایات رایج بود و حتی شطحیات نیز که بقول فقهادستاویزی جهت عوام میشد تا ازقواعدولوازم شریعت عدول نمایند، بوفور تمام درمنابر صوفیه بیان میشد. رباعیات عین‌القضاة همدانی و ابوسعید میهنه و اوحد کرمانی وهمچنین غزلهای سنائی وعطار که در اکثرآنها معانی وواردات عارفانه در پیرایهٔ الفاظ عاشقانه بیان شده است نمونهٔ اشعار رایج درخانقاه‌ها را بدست میدهد. درحقیقت شعردر نزدصوفیه برای بیان جذبات روحانی بکارمیرفت و این‌امر طریقهٔ آنها را درنقادی نیز بدست میدهد. دوبیتی‌های منسوب به باباطاهر هم، با سادگی و روانی که دارد غالباً مشحون است از معانی عرفانی، هرچند که بسیاری از آنها دراصل ازگویندگان دیگرست.

غزلیات سنائی جذبه وشوری‌دارد ودربعضی ازآنها لحن قلندری وملامتی محسوس است. با اینهمه بواسطهٔ تقیدی که او بسنن ادبی و فنون شعری‌دارد تأثیری‌را که درغزلهای شورانگیزعطارومولوی‌هست

غالباً درسخن او نمیتوان یافت . غزل عطار ازسوز وشورخاصی مشحون است وسکر وبیخودی شاعر ازآنها نمودارست . ابیات غزلهای او گاه ازحدود متعارف شعراءِ درمیگذرد ومعانی شورانگیز آنها بعضی اوقات شطحیات بایزید و حلاج را بخاطر میآورد و در همین مواردست که سخن مؤثر و قوی و آسمانی میشود و بشیوهٔ کلام مجذوبان والهام یافتگان نزدیك می گردد.

این رایحهٔ سکر وبیخودی درغزلیات مولوی بمراتب ازغزلیات عطار بیشترست . غزلیات مولوی که چون بیشترشان رامولانا بیادشمس تبریزی گفته است بنام غزلهای شمس شهرت یافته اغلب ازسرشوروجذبه سروده میشده است ویاران ومریدان می نوشته اند واستغراق خاطر وعدم التفات شاعر بظواهر سبب شده است که در آنها احیاناً حدود الفاظ وقوافی رعایت نشود ونیز بسبب جزر و مد احوال وخواطر غث وسمین بسیار درآنها راه یابد . درواقع گذشته از ارتکاب ضرورتهای شعری که حاصل بیخودی و مولود کثرت و ازدحام معانی است نه محصول عدم دقت ووسواس یاضعف معانی، غزلیات مولوی بسبب استغراق گوینده وعدم التفات اوغالباً ازجدود ابیات غزل تجاوز میکند وبقصایدطولانی نزدیك میشود. معانی آنها بدیع وعمیق است و مضامین آنها از شور و هیجان شاعرانه لبریز، وبرخلاف اسلوب متصوفهٔ بعد، درآنها احوال و عواطف عارفانه بزبان شعرودرطرزشعراء بیان میشود نه باصطلاح وزبان مخصوص صوفیه . بعلاوه این غزلیات یکدست بنظر نمیآید وپیداست که درنظم آنها بیان هیجانات بیشترمنظور بوده است تا اعمال صنایع و حتی دراختیار اوزان نیز مولوی پای بند سنت شاعران که درآن

عصر رفته‌رفته سعی داشتند برای غزل اوزان کوتاه‌تر و سبک‌تر انتخاب نمایند نبوده است و بلکه بعضی اوزان سنگین، دراز، یا کوتاه را که با قصیده مناسب بوده‌است در غزل مکرر آورده‌است. و اینهمه نشان میدهد که در نظم آنها چنانکه هم خود شاعر و هم تذکره نویسان تصریح کرده‌اند بیشتر تحت تأثیر جذبات روحانی بوده و کمتر پروای نظم قوافی و اعمال صنایع را داشته است.

اما شعر در نزد صوفیه فقط نتیجهٔ سکر و وجد نیست و همواره تنها جذبات و غلبات روجانی را بیان نمیکند زیرا در مجالس وعظ و تذکیر و در زهد و تحقیق بیان معانی از لونی دیگرست و ازین روست که معانی مربوط بمناجات و موعظه و مضامین راجع بحقایق شریعت نیز در شعر صوفیه منعکس شده است و اینگونه معانی شعر تعلیمی صوفیه را پدید آورده است که عالیترین و قوی‌ترین مظاهر آن را در حدیقهٔ سنائی و مثنویات عطار و مولوی باید جست.

ازقدیمترین نمونهٔ شعر تعلیمی صوفیه قطعات و رباعیاتی است که شیخ ابوسعید در جواب مسائل و مطالب مریدان خوانده است و در اسرارالتوحید و حالات و سخنان ابوسعید آمده است. اما اینگونه ابیات در بیان تعلیم خالی از ابهام نیست و ازین‌رو صوفیه بعدها برای تعلیم و تقریر مبادی خویش قالب مثنوی را بکار برده‌اند و ازآنجمله است حدیقهٔ سنائی.

این حدیقه اولین منظومهٔ مهم صوفیه است در بیان حالات و

معاملات عرفا، وشاعردر آن بمطابقت باشریعت مقیدبوده‌است ودر بیان عقاید وتعالیم خویش بذکر قصص وتمثیلات پرداخته ومخصوصاً حکایاتی ازاحوال ومقامات قدماءِ صوفیه وزهادآ ورده‌است با ایجاز تمام ونیك پیداست که دربیان مقصود برخلاف عطارومولوی چندان بقصه‌پردازی علاقه نداشته و بخوبی ودلکشی آنها نیز ازعهدهٔ تمثیل و تفصیل بر-نمیآمده است . کتاب حدیقه و سایر مثنویات سنائی دربیان عقاید و آراءِ صوفیه بیش وکم درحدود ظواهر شریعت است و از تندرویهای عطار ومولوی خالی است با اینهمه هم درعصر مؤلف مورد طعن بعضی فقیهان عصر واقع شده است و شاعر خود را ناچار دیده است از فقهاءِ بغداد در باب صحت عقیدهٔ خویش و مطابقت کتاب با سنت و شریعت تحصیل فتوی کند.

در مثنویهای عطار نیز مانند مثنویهای سنائی بیان مقامات وحالات ومعاملات مورد نظرست وسعی وی نیز درآنست که‌مثل‌سنائی درین منظومات خویش لبّ شریعت وحاقّ حقیقت را تأویل و بیان کند وازین رو درد دین را اصل ومبدأ طریقت میشمارد ومجاهدت و عمل را سبب وصول بعین‌الیقین میداند و در بیان تعالیم خویش غالباً بذکر حالات ومقامات مشایخ قدما مثل شبلی وجنید وبایزید ورابعه وحلاج استشهاد مینماید وقصص وحکایات لطیف وعبرت‌آمیز ازآنها نقل‌می-کند . در مقابل فکرت عقلی که موصل بمعرفت سطحی است فکرت قلبی راتوصیه میکند که مرد کار را براه میآورد واین‌راه که او برای وصول بحقیقت نشان میدهد از درد و بیم و خطرات و عقبات بسیار مشحون‌است اما وی باشوق‌وامید تمام این‌راه‌را طی‌میکند واین‌طریقت

که از جادهٔ شریعت جدا نیست تنها راهی است که از میان کثرات بوحدت می‌انجامد و بحقیقت می‌پیوندد.

دربیان این افکاروابن تعالیم که باافکاروعقاید سنائی‌هم درغایت یکی است عطار زبانی ساده و شاعرانه دارد که از حیث ترکیب شیوهٔ قدما را بخاطر میآورد وازجهت شور و گرمی بهیچ سخن دیگرمانند نیست. نه فقط دربیان اصل وحدت کلام او مؤثر و شیواست و جذبات روحانی را با کلام لطیف بیان میکند بلکه هر وعظ وتحقیق را نیز با درد وسوز میآمیزد وازین جهت مثنویات او بجهت شورو گرمی لطیف‌ترین ومؤثرترین غزلیات عارفانه‌را بخاطر میآورد و باآنکه ازحدود شریعت عدول نمی کند دربعضی موارد طرز بیان او بشطحیات نزدیك میشود وپیداست که این اشعار درغلبهٔ حال سروده شده است.

مثنوی مولوی هم باآنکه شعر تعلیمی است و شبیه مجالس منظوم وعظ وتذکیر بنظرمیآید درآگنده است بشوروهیجان‌شاعرانه اما شاعر درآن از زبان نی چنان نغمه‌های روحانی میسراید که گاه غزلها وترانه‌های مجالس رقص و سماع را بخاطر میآورد. مولوی در بیان حقیقت شریعت‌را بمثابهٔ شمع تلقی‌میکند وطریقت‌را چون‌آن‌راه که باید طی کرد وبمقصد ومنزل حقیقت رسید فرامی‌نماید اما جهت وصول بدین مقصد، طریقهٔ حکماء ومتکلمان مثل فخررازی و امثال‌او را که شیوهٔ استدلال‌است نفی‌میکند وبا استدلالی که خود ازآن‌آگاه نیست پای‌استدلالیان‌را چوبین می‌داند وبدینگونه درمقابل علم‌برهانی و جدلی که آن را در کشف حقیقت بیحاصل میداند معرفت کشفی و ذوقی‌را توصیه میکند که جان را صیقل میدهد و نقش و قشر علم را

فرو میگذارد و روایت عین‌الیقین برمی‌افرازد وهمین طریقهٔ کشف و ذوق است که اورا در تبیین لباب شریعت بتأویل آیات و احادیث وا میدارد و در عین آنکه هر گونه سخت گیری و تعصب را خامی می‌پندارد واختلاف مذاهب وفرق را صوری و لفظی میشمارد در تأیید و انتصارقرآن واسلام سعی وابرام میورزد ودر دفع شکوك و اعتراضات فلاسفه ودهریه ومجوس وجهودان دلایل میآورد واحکام واخبارقرآن و رسول را بیان مینماید و قصص و احوال انبیاءِ و اولیاءِ را در تبیین معتقدات خویش می‌آوردوبسیاری ازمسائل فلسفی و کلامی راجوابهای تازه ولطیف میدهد وچون واعظی بلیغ ومتکلمی فصیح دراثبات قوت شریعت احتجاج میکند، تمثیل‌وتشبیه پی‌درپی ذکرمیکند، قصه درقصه میآوردوآنچه را ازمسائل کلامی‌ومذهبی که‌متکلم درآنها دلایلی‌عقلی میآورد و آن دلایل نه منکران را قانع میکند ونه خود او را راضی می‌نماید وی ازطریق تمثیل وتشبیه بحل‌آن میپردازد چنانکه مسأله حشر ورستاخیز را که اثبات آن برای متکلم مشکلها دارد وی از راه تمثیل طرح وحل میکند، جهات بُعد و غرابت مسأله‌را نفی میکند و امکانی بودن‌آن را نتیجه میگیرد وهمین‌امر سبب می گردد که‌بیانش در دل می‌نشیند وخاطر را راضی ومطمئن مینماید.

بهرحال درمثنوی، چنانکه از روایات متعدد برمیآید، نظر مولانا جلال‌الدین آن بوده است که باستدعای حسام‌الدین چلبی کتابی بطرز سنائی نظم کند اما این کتاب هرچند ازجهت اشتمال بربیان حقایق و لباب شریعت ــ بروفق مذاق و مشرب صوفیه ــ با حدیقه مناسبت تمام دارد لیکن شوروهیجان شاعرانهٔ آن، مثنویات عطار را بخاطرمی‌آورد ودرجزالت و قوت معنی ازآثار عطار هم برترست.

درادب صوفیه شعر تعلیمی بسیاراست و بیشتر قالب مثنوی را برای این مقصود برگزیده‌اند. از آنجمله فخرالدین عراقی که غزلهای گرم و پرشوو او ادب صوفیه را رنگی خاص داده است در منظومهٔ ده‌فصل خویش باوزن حدیقهٔ سنائی لحن پردرد وسوز عطار را جمع‌دارد. هرچنداز حیث تنوع و کثرت وقوت معانی این مثنوی عراقی بهیچوجه بپایهٔ حدیقه نمی‌رسد اما هم سلاست و انسجام آن بیشترست و هم‌درد وسوز آن افزونتر.

مثنوی کوتاه اما عمیق وجذاب گلشن راز را نیز شیخ شبستری درپاسخ سئوالات امیرحسینی هروی دربیان بعضی مسائل حکمی و عرفانی سرود اما جنبهٔ شاعری در آن قابل توجه نیست و گوینده نیز هرچند خود ازشاعری عار نداشته است لیکن بسبب استغراق درعرفان خود را درتنگنای عروض وقوافی افکندن نمی‌خواسته است.

منظومهٔ جام‌جم اوحدی نیز درزمینهٔ شعر تعلیمی صوفیانه‌است ودرآن شاعر بتقلید سنائی نظرداشته است اما این منظومه ازآنگونه تحقیقات لطیف وسخنان بلند که درحدیقه ومثنوی مولوی هست‌خالی است. نه عمق و وسعت معانی حدیقه را دارد و نه شور و سوزبیان عطار را.

سیدداعی شیرازی صاحب مثنویات سته ازسنائی و عطارپیروی میکند، پیر جمالی اردستانی هم بشیوهٔ عطار نظر دارد، درآثارجامی

نیز بتقلید سنائی نظر هست لیکن در آثار هیچ یك از آنها چیز تازه و ابتکاری نیست.

چنانکه نه آثار شاه قاسم انوار وشاه نعمةالله ولی ازجهت لفظ و معنی با آثار صوفیهٔ قدیمتر قابل مقایسه است نـه تقلیدهایی کـه نورعلیشاه اصفهانی‌ومظفر کرمانی‌وصفی‌علیشاه ازآثارقدما کرده‌اند از جهت ارزش ادبی روی هم رفته با آثارسنائی و عطار و مولوی در خور سنجش است. با اینهمه ادب صوفیه از حیث عمق و لطافتی که دارد حتی در مواردی که چیزی جزتقلید قدما نیست تازگی دارد و در دلها تأثیر می‌بخشد.

آیا صوفیه زبانی واصطلاحی خاص داشته‌اند؟ آری، و ازهمان زبان واصطلاح‌خاص است که گاه تعبیر به «منطق‌الطیر» می کرده‌اند درواقع‌شاعران‌صوفی‌ازخیلی قدیم‌در اشعارخویش سخنانی‌می گفته‌اند که جزبه عشق مجازی تعبیر نمی‌شده است. مثل‌آنکه از لب و چشم و خال و زلف معشوق یاد می‌کرده‌اند و یا در بارهٔ احوالی سخن می‌رانده‌اند که با آداب‌وظواهرمسلمانی‌مناسب نمی‌نموده‌است‌ازجمله اینکه شراب و رباب وآواز و رقص و دیر و خرابات و زنار را وصف می‌کرده‌اند و البته تفوه باین الفاظ که همه حکایت از عشق مجازی و دلالت برلاابالی گری و اباحی گری دارد نزد عامهٔ مسلمین مکروه و منفور بوده است، و بدین سبب برصوفیه شنعتها می‌زده‌اند وآنها را بکفروزندقه نسبت می‌داده‌اند. این گونه سخننان درآغازقطعاً از سر وجد و حال سروده می‌شده است و منشأ آنها نیز بی‌شك همانگونه

احوالی بوده است که شطحیات آنها نیز از آن سرچشمه می گرفته است. لیکن بعد ها که صوفیه ازشطحیات خویش گرفتار دردسر شدند در صدد بر آمدند تا تمام اینگونه سخنان را تأویل کنند و هر یك ازین الفاظ را اشارتی و رمزی حاکی از مواجید و اذواق خویش فرانمایند. بدینگونه، زلف را فی‌المثل اشارتی به کثرت وخال را کنایتی ازوحدت شمردند وخراباتی شدن‌را ازخود رهایی دانستند و بدین تأویلات خود را از تهمت و انکار عوام و رؤساء آنها می‌رهانیدند* و برای شرح و بیان این گونه تأویلات و اصطلاحات می‌توان بگلشن رازشبستری وشروح آن و شروح خمریهٔ ابن فارض و به رسالهٔ مشواق ملامحسن فیض ورسالهٔ لطیفهٔ عرفان و شروح حافظ و مقدمهٔ ریاض العارفین و امثال آنها رجوع کرد. اما اصطلاحات صوفیه البته منحصر بهمین تأویلات ورموز شعراء نیست. در شطحیات صوفیه ودر رسالات حکمی عرفا نیز پاره‌یی الفاظ هست که در معانی مخصوص ومعین بکاررفته است مثل‌قبض وبسط وجمع وتفرقه‌و کشف وجذبه و امثال آنها که بعدهابامزید انتشار کتب محیی‌الدین‌بن‌عربی وصدرالدین‌قونیوی وامثال آنها تعداد این‌اصطلاحات بیشتر شده‌است. بعضی‌از این اصطلاحات را دراللمع سرّاج، کشف المحجوب هجویری رسالةالقشیریه، عوارف سهروردی، منازل السائرین، اصطلاحات عبدالرزاق، صفوةالصفا، تعریفات‌جرجانی، اصطلاحات شاه نعمة‌الله‌ولی، نفایس‌الفنون وغیراز اینها می‌توان یافت. منشأ این اصطلاحات، مثل منشأ عقاید و تعالیم‌حکمی صوفیه متعدد و گونه گون است وشك‌نیست که صوفیه درهر جانکته‌یی ازعقایدوتعالیم‌حکماء واهل‌مذاهب‌ومقالات

اخذ می کرده‌اند بیش و کم اصطلاحات خاص آنرا نیز می گرفته‌اند. اولین مأخذ عمدهٔ این اصطلاحات قرآن است که تلاوت وختم آن همواره نزد زهاد وعباد متصوفه رایج بوده است واصطلاحاتی مانند ذکر، سّر قلب، نور، تجلی، خلق، امر، حق، یقین، و نظائر آنها مأخوذ از قرآن وغالباً حاکی است از طرز تاویلی که صوفیه در آیات متضمن این الفاظ داشته‌اند.

بعضی اصطلاحات دیگر هم مانند حال ومقام محوواثبات وصبر وفنا وظاهر وباطن هرچند اختصاص بقرآن نداشته‌اند لیکن ظاهراً با آنچه متکلمین ومفسرین قدیم ازقرآن استنباط میکرده‌اند ارتباط داشته‌است و اخذواقتباس آنهاشاید برای آنست که صوفیه می‌خواسته‌اند عقاید و تعالیم خودرا هرچه بیشتر با قرآن مرتبط نمایند، کما اینکه بعضی الفاظ را نیز از احادیث قدسی ونبوی گرفته‌اند، مثل کنز مخفی، جهاد اکبر، لقاء، وقت، سبحات وامثال اینها واخذ اینگونه اصطلاحات ناشی از غوروتأملی است که صوفیه در احادیث واخبار داشته‌اند وهم شاید به قصد موافق جلوه دادن تعالیم صوفیه بامضامین و معانی احادیث بوده است. از الفاظ وکلمات متکلمین وحتی نحویان نیز کلماتی مانند ذات و عرض وحلول و صورت وقدیم وحادث و وجود و عدم، وهمچنین جمع ومعرفه وشاهد وحقیقت وامثال آنها درمصطلحات خویش اخذ کرده‌اند که بی‌شك سبب آن انس وآشنائی آنها با این معانی بوده است. مأخذ دیگری که برای اصطلاحات صوفیه میتوان برشمرد کلمات و الفاظ اهل حکمت است که درفلسفهٔ مشائی واشراقی رایج بوده‌است ماهیت وهویت وانیت و وحدانیت واستحاله وکون وفساد و امثال اینها که در

تعریف بعضی از آنها نیز صوفیه تغییرهایی می‌داده‌اند ازین گونه‌است ودرین چند قسم اخیر از اصطلاحات صوفیه تأثیر مواریث حکماءِ و صاحبنظران سریانی ویونانی و گنوسی ومجوس ونوافلاطونی‌وهرمسی نیزمحسوس است و ازتأمل درین اصطلاحات میتوان تاحدی برمآخذ عمدهٔ بعضی ازتعالیم وعقاید آنها آشنائی یافت. *

تصوف در ترازو

اکنون که سخن روی‌بپایان دارد یک‌بار دیگر باید بآغاز آن بازگشت: ارزش‌میراث صوفیه. حق‌آنست که این میراث کهن گنجی است پرمایه، اما اسرارآمیز وتا اندازه‌یی‌شوم. گنجی پرمایه‌است، درآکنده باندیشه‌ها وآثار تازه‌یی بی‌مانند. مجموعه‌یی است اسرار آمیز، ازشگفت‌ترین مایه‌های انسانی. اما این میراث پرمایه میراثی است شوم، هم برای آنها که گردآورندگان این سرمایه بوده‌اند هم برای کسانی که این میراث را یافته‌اند. سرگذشت صوفیه نیز که گردآورندگان این میراث بوده‌اند، هم نقطه‌های درخشان دارد هم گوشه‌های‌تاریک. چنانکه صوفیه نیزخودهم پارسایانی‌واقعی‌داشته‌اند هم مدعیان گزافه‌گوی. ازین‌رو در شناخت احوال و آثار آنها باید با احتیاط بسیار سخن گفت.

نزد صوفیه آنچه علم فقهاء و حکماست ـ علم رسمی ـ از حق فقط نشانی می‌دهد عرفان صوفیه است که مشاهده ودریافت اورا ممکن میسازد. ازین روست که صوفی از اهل مدرسه کناری میکشد وتربیت خودرا بعلماء ومتشرعه مخصوص نمیدارد، وبهمین سبب تعلیم صوفیه در بین طبقات دهقانان و پیشه وران هم نفوذی دارد وحتی بعضی مشایخ بزرگ صوفیه از میان همین طبقات برخاسته‌اند. چنانکه ابوحفص نیشابوری حداد بود، ابوجعفر جذاء کفشگر بود، یاسین مغربی حجام بود، وصلاح‌الدین زرکوب زرگری پیشه داشت. همین ارتباط باطبقات عامه، هم سبب مزید اعتبار ونفوذ صوفیه شد هم گاه موجب انحطاط و ابتذال طریقت آنها گشت و خرافات عوام را در معارف آنها وارد کرد.

درواقع بین صوفیه درتمام ادوار هم ساده لوحان بسیار بوده‌اند هم شیادان. ازین‌رو درمیان آنها میدان دعوی فراخ شده است و مدعیان و منکران بسیار. کسانی از مشایخ مدعی بوده‌اند که صحبت خضررا درك کرده‌اند بعضی هم قرنها بعد از هجرت سخن از ملاقات باپیغمبر رانده‌اند. برخی حتی دعوی داشته‌اند که باصحابهٔ رسول ملاقات کرده‌اند. دعوی بابارتن هندی که در قرن هفتم هجری پدید آمد و خود را ازبقایای اصحاب پیغمبر میخواند دربین ساده‌لوحان صوفیه مقبول واقع شد، وبرای زیارت او کسانی از جاهای دور دست مثلا از

سمرقند راه دیار هند را پیش گرفتند* . این بابارتن مدعی‌شیادی بود اما خوش باوری وساده دلی صوفیه وعوام اینگونه کسان را در دعاوی غریب خویش دلیر میکرد. دعاوی غریبهٔ دیگر نیز هست از ابن‌العربی که در کتب اوهم ذکر شده است وغالب آنها نامعقول است، مثل‌سخن گفتن بچه درشکم مادر وامثال آنها. سیدی اسماعیل ازمشایخ سلسلهٔ بدوی‌مدعی‌بوده است که ازلوح محفوظ خبردارد و گاه پیشگوئیهایی میکرده است با ادعای آنکه در لوح محفوظ چنین و چنان دیده‌ام* . بعضی دیگرازشیوخ همین سلسله مدعی‌بوده‌اند که باشیخ خودازورای قبرسخن گفته‌اند وازضریح اوجواب سئوالات خویش را شنیده‌اند* . شیخ مجدالدین بغدادی مکرر از ملاقات خویش با پیغمبر و گفت و شنودهایی که با او داشته است سخن رانده است* .

درست است که بعضی از این ملاقاتها در «واقعه» بوده است اما دعویگری صوفیه گاه اینهارا تاحد «واقع» میکشانده است. درحقیقت با آنکه اکثر این دعاوی مبتنی‌بود برغرایب نامعقول غالباً آثارصدق هم درگوینده ظاهربود وگویی برای صوفی آنچه درعالم خیال‌داشت درعالم حس ظاهرمیشد. اینگونه سیر درعوالم خیال ازعجایب دعاوی صوفیه بود* . اعتقاد به خواب و نقل رؤیاهای شگفت انگیز نیز از غرایب کارآنهاست. بعضی ازآنها مدعی بودند که در خواب چنین و چنان دیده‌اند و وقتی هم بیدار شده‌اندآثاری ازآن واقعه را بعیان دیده‌اند. چنانکه ابوبکر کتانی‌درخواب چنان میدیده‌است که‌همراه علی‌بن‌ابی‌طالب بکوه ابوقبیس رفته‌است ووقتی ازخواب چشم گشوده است خودرابربالای آن کوه دیده‌است* . مکررصوفیه دعوی کرده‌اند

که درخواب چیزی بآنها گفته شده‌است ودر بیداری آن‌را بر صحیفه‌یی نوشته نزدیك خود دیده‌اند*.

اینگونه دعاوی همان قدر که بین ساده‌لوحان با قبول و اعجاب مواجه میشده است نزد دیگران با شك وانکار تلقی میشده. بهمین جهت صوفیه ومشایخ آنها دربین‌امواج ردوقبول عامه گاه باوج‌قدسیت میرسیده‌اند و گاه بورطهٔ کفر وارتداد و سالوس وریامی افتاده‌اند.

درزمرهٔ صوفیه عارفان واقعی، شاعران مشهور، ریاضت کشان وزاهدان، با ریاکاران، دنیاجویان، ومردم فریبان بهم آمیخته بودند. اصول ومبادی طریقت هم بتفاوت اشخاص و احوال‌فرق میکرد. کسانی بودند که محبت را بمثابهٔ یك درد الهی‌تلقی میکردند وشب‌زنده‌داری و دردمندی آنها زاهدانه بود. کسانی هم بودند که جمال حق را در مظاهر انسانی طلب میکردند یا چنانکه شمس تبریزی در نقد طریقهٔ اوحدالدین کرمانی گفته بود چون در گردن‌دمل داشتند طلعت‌مهتاب روشن‌را در آب طشت میدیدند بعضی‌نیز مال‌وجاه‌وزن وفرزندراهم‌مانع ازوصول بمقصد اهل‌فقر نمیدیدند وباوجود چندین‌زن وفرزندان متعدد باز گمان میکردند دل را از قید تعلق پرداخته‌اند. این همه تفاوت مشرب هم البته درادب وتعلیم صوفیه انعکاس‌داشت وبین آنهااختلافات پدید میآورد.

بعضی از صوفیه مردمی پرشور، گستاخ وبی‌ملاحظه بودند. از

همین‌رو بود که کسانی چون بایزید وحلاج و ابوسعید زیاده از حد مورد طعن عام واقع شدند بعضی دیگر میانه روبودند ومحتاط و ازین جهت هم غالباً نزدعامه مقبول‌واقع‌میشدند چنانکه جنید وامام‌قشیری هم عقایدشان با تعالیم حلاج و بوسعید تفاوت اساسی نداشت اما آنها بسبب رعایت احوال عامه منفور نشدند درصورتیکه بسیار بودند کسانی ازصوفیه که ازشهرها تبعید شدند، محاکمه شدند و بزندان افتادند و حتی شکنجه شدند وبهلاك رسیدند .

دربین صوفیه تجرد از لوازم طریقت نبود و حتی بار عیال خود بلایی و آزمایشی الهی بشمار می‌آمد. بسیاری از مشایخ صوفیه زن و فرزند می‌داشتند. ابوالحسن خرقانی بنابرمشهوراززن‌ناساز گارخویش بلاهامی کشید . ابوسعید زن‌وفرزندداشت وشیخ‌احمدجام بیش‌ازچهل اولادآورد . عبدالقادر گیلانی فرزندانش سبب نشر طریقه‌اش شدند . جلال‌الدین مولوی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی و شاه نعمت‌الله ولی زن وفرزندان داشتند. بهرحال غالب مشایخ تأهل‌وازدواج‌را بمثابهٔ سنت پیغمبرمتابعت می کردند.

بااینهمه عده‌یی ازسبکباران هم بودند که ترك تأهل را آزادی از هر گونه تعلق می‌شمردند . ابراهیم ادهم می گفت آن درویش که زن کرددر کشتی نشست وچون فرزند آمد غرق شد * درواقع کسانی از صوفیه که تجرد و سیاحت را جهت تکمیل و تهذیب نفس لازم می‌شمردند خودرا بدام علائق نمی‌افکندند وبهربهانه که می‌شدازاین ابتلا می گریختند. درعین‌حال همین تجرد نیزبرای آنها آفت‌ها داشت وازآنجمله بدنامی. بعضی‌ازصوفیه بسبب ترك‌تأهل ویابجهت مصاحبت

با نوجوانان متهم بشاهد بازی بودند. البته این صحبت نوجوانان ــ که ازخیلی قدیم درمجالس صوفیه و خانقاه هاشان تردد داشتند ــ از آفات صوفیه بشمارمی آمد. حتی بعضی ازمشایخ منسوب بشاهد بازی شدند. احمد غزالی بنابرمشهور درپیش خوبرویان سجده می کرد. اوحدالدین کرمانی با شاهدان سروسری داشت ودرغلبهٔ وجد سینه برسینه‌هاشان می نهاد. حکایت او باپسرخلیفه مشهورست و گویند شمس تبریزی درین بابها بروی اعتراضی لطیف کرد. فخرالدین عراقی دردنبال قلندرپسری خوبروی ازعراق به هند افتاد* .

شواهد بسیار در این بـاب هست که خانقاه هـا ازین جوانان نوخاسته پربود. بسیاری از مشایخ صوفیه هم آنها را از دام صحبت با امردان برحذر می‌داشته‌اند. درهرحال این توجه بشاهدان و سادگان ازاسباب نفرت واعتراض عامه بوده است درحق صوفیان .

دوستداران صوفیه ازتجار و کسبه گاه گاه آنها را دعوت واطعام می کردند .این دعوتها ، وافراطی که بعضی درویشان برسرسفرهٔ دعوت می کردند سبب شد که صوفیه بشکم پرستی و پرخوری معروف شوند «واکل صوفی» بقول ثعالبی* مثل شود. این دعوتها اختصاص بخانه‌های توانگران اهل شهر نداشت هروقت برای شیخ خانقـاه نیازی یا نذر ــ که صوفیه فتوح می‌خوانند ــ ازجایی می‌رسید شیخ دعوت می کرد، وخانقاه یا مسجد دعوتگاه بود . در احـوال ابوسعید ابوالخیر ذکر اینگونه دعوتها و تـکلفهایی که در طعام صوفیه می‌شده است بسیار آمده‌است. درا کثراین مجالس هم صوفیه که طبعاً دراوقات عادی غالباً گرسنگی می کشیده‌اند داد شکم چرانی می‌داده‌اند. می گویندابوعبدالله

رودباری از مشایخ شام هروقت مریدانش را کسی از تجار وتوانگران بسورمی‌خواند وی خود پیش‌ازرفتن بمهمانی بآنها غذا می‌داد تا چون بمهمانی می‌روند از سر سیری طعام خورند و مردم درحق آنها سخن بطعنه نگویند* اما غالباً صوفیه بسبب محرومی وتنگی مستمرخویش درینگونه مجالس افراطمیکردند. وصف‌لوت خواری صوفیه درمثنوی مولوی* هم آمده‌است‌واین‌طایفه چنان‌بشکم‌خوارگی آوازه داشته‌اند کـه مؤلف تبصرة العوام* ـ اگر چه بطعن ـ در باب آنها میگوید «... وصوفئی‌باشد که‌درسمرقند بشنود که درمصرخانقاه کرده‌اندوآنجا لـوت بسیار بخلق میدهند، از سمرقند قصد مصر کند». بدینگونه، گرسنگی ومحرومی صوفیه ازاسباب بدنامی آنها دربین‌عامه شده‌است. لیکن اسباب طعن و نفرت عامه در حق‌آنها منحصر باینگونه امور نبوده است.

صوفیه ازقدیم مکررمورد طعن ونقدمنکران بوده‌اند. چنانکه بایزید بسطامی را خلق ازشهربیرون راندند. درباب ذوالنون مصری دشمنان سعایت کردند و می‌خواستند خلیفهٔ وقت را بقتل او وادارند. غلام خلیل عده‌یی ازآنها را متهم به زندقه کرد و خـونشان را حلال شمرد. ابوبکربن یزدانیار که خود یك چند سالك طریقت بودبسیاری ازمشایخ عصرخویش‌مثل شبلی‌وجنید را متهم بجهالت وضلالت داشت* سهل‌بن‌عبدالله تستری‌رامخالفان‌ببدکاری منسوب کردند وبراوشوریدند تا ناچار شد شوشتر را ترك كند و به بصره رود. گناه او این بود کـه

گفته بود بر انسان فرض است که درهر نفس توبه کند*. ابن‌عطاء را هم مخالفان بزندقه منسوب کردند و علی‌بن عیسی وزیر اورا جفاهای سخت کرد. حتی جنید باوجود مراقبت ومواظبتی که در رعایت‌ظواهر شریعت داشت‌مکرر مورد تکفیرواقع شد*. حلاج را بسبب‌شطحیاتش محاکمه کردند و کشتند. شیخ ابوسعید ابوالخیر چنانکه ازاسرار-التوحید برمیآید حتی مورد انکار صوفیهٔ عصر خویش ـ مثل امام ابوالقاسم قشیری - نیز واقع میشد ومکرر بکفر وفساد منسوب گشت. ابونعیم صاحب حلیة‌الاولیاء را اهل اصفهان ازجلوس در مسجد مانع شدند، حتی‌اورا ازشهر خویش راندند*. درحق مولوی و دیگران هم مکرر طعن‌ها واهانت‌ها ازجانب مخالفان میرفت. اینگونه مصائب‌را صوفیه با رضا و تسلیم تلقی میکردند و آن را محنت و ابتلای اولیاء میشمردند*.

دربرابر آزار وجفای مخالفان صوفیه غالباً از راه صلح وتسلیم میرفته‌اند. بعضی‌ازآنها در تحمل جور و ایذاء مخالفان صبر وحوصلهٔ بی‌مانند نشان میداده‌اند. احمد رفاعی شیخ معروف رفاعیه را دشمنان دشنام میداده‌اند ویك چشم ودجّال می‌خوانده‌اند اما وی در حق آنها دعا می کرده‌است*. صوفیه خاکساری و فروتنی‌را غالباً مثل‌نشانهٔ فقر تلقی‌می کرده‌اند. ازحمدون‌قصار نقل‌است که گفت‌هر کس‌چنان‌پندارد که نفس او از نفس فرعون بهترست دچار کبر شده است* ابوسعید-ابوالخیر برای آنکه مریدان را از کبر و رعونت برهاند آنها رابکار-های سخت وامیداشت. تربیتی که او ازحسن مؤدب کرد نمونه‌یی‌بود

از مبارزهٔ صوفیه با نفس ورعونت آن. نظیر آن ـ وشاید سخت‌تر ـ داستانی است که درباب تهذیب شبلی نقل کرده‌اند. گویند جنیداورا ـ که ازحکومت دست کشیده بود ـ بگدائی وامیداشت. درمثنوی نیز حکایت شیخ سررزی هست که برای مبارزهٔ بانفس سختی‌ها کشید. در افسانه‌یی‌هم که راجع بملاقات شمس‌تبریزی با جلال‌الدین محمد معرف به مولوی هست‌ازاین آزمایش‌هاسخن‌هست. ازاینهمه پیداست که صوفیه قهر و قمع خود بینی را در رأس لوازم تربیت میشمرده‌اند. درمقام مبارزهٔ بانفس که‌آنرا سخت‌ترین دشمنان می‌پنداشته‌اند، صوفیه حتی تاسرحد خودکشی میرفته‌اند. حکیم ترمذی خودرا برای‌رهایی‌ازشر نفس بجیحون افکند*. حتی‌عبادت نیزاگربخواست ومیل‌نفس وبرای رضای‌اومی‌بودنزد صوفیه حجاب بوده‌است‌وآن‌را از کید شیطان‌خالی نمی‌شمردند. خود نفس را مکرر مثل شیطان واقعی تلقی می کرده‌اند وآن را بصورت سگ، روباه بچه و بصورت موش تصویر میکرده‌اند*.

برای تربیت نفس ومبارزهٔ با رعونت نفس بوده است که‌صوفیه آنهمه ریاضتهای سخت را تحمل میکرده‌اند. سر گذشت بسیاری از مشایخ آگنده است از محرومیتها و سختی‌هایی که خود بر خویشتن تحمیل میکرده‌اند وهمهٔ آنها نیزبقصد اصلاح وتهذیب نفس بود.

زندگی‌صوفیه پربود ازریاضت‌ها، گرسنگی‌ها، وآوارگی‌ها که حتی غالباً ازنیکنامی وحسن ظن عامه هم ـ که ساده‌ترین پاداش چنین سختی‌ها تواند بود ـ محروم وخالی می‌بوده است. صوفیه غالباً نه‌طالب شهرت بودند نه جویای قبول عامه. بسیاری از آنها از شهرت می‌ـ گریختند وشهرت جویی‌را مذمت میکردند. ابراهیم ادهم که درزهد وپارسایی یگانهٔ عصرخویش بود ازبیم شهرت دریك جا نمی‌ماند وهر

جاهم که شناخته میشد از آنجا سفر میکرد*. ابوبکر کتانی میگفت که شهرت زمام شیطان است هر کس زمام شیطان را در دست داشته باشد شیطان نزد اوست*. میرهٔ نیشابوری برای فرار از شهرت حتی مریدان را هم ازخود میگریزاند*. بعضی‌ازآنها برای گریزازشهرت ازتصنیف و تألیف‌هم‌خودداری‌میکردند. ابوالحسن شاذلی‌ظاهراً بهمین سبب باوجود علم وفضل‌ازتصنیف کتاب اجتناب داشت. چنانکه مکرر میگفت کتابهای من عبارتست از اصحاب من*. گویی نویسندگی را نوعی شهرت جویی میشمرد.

برای اجتناب ازشهرت ـ که بزرگترین آفات شناخته میشد ـ مکرر صوفیه در گمنامی سفر میکردند. بعضی ازآنها حتی بکوه‌ها و غارها پناه میبردند. بسیاری بی زاد وراحله ـ تنها با توشهٔ توکل ـ بقطع بادیه میپرداختند. عدی بن مسافر را میگویند که سالها در کوه‌ها وصحاری بسربرد وحیوانات بیابان گرداورفت وآمدمیکردند. ابوتراب نخشبی‌حتی دربیابان‌طعمهٔ درندگان شد*. بعضی ازآنهابرای عبرت وتنبه در گورستانها بسرمیبردند. بعضی دیگردرمساجد عمرسر میکردند. ابراهیم خواص در مسجد جامع ری وفات یافت. ابومحمد مرتعش درمسجد شونیزیه مقیم بود. عده‌یی،ازبلاد خود سفرمیکردند ودرمکه یافلسطین بسر میبردند. ابوعمر و زجاجی، ابوبکر کتانی، ابومحمدخرازعلی،بن محمدالمزین سالها مجاور کعبه بودند وبعضی‌هم درآنجا وفات یافتند.

گریزازخلق والفت با حیوانات برای عده‌یی ازآنها مایهٔ آرام بود. درحکایات بعضی‌مشایخ مثل ابوالحسن خرقانی‌وابوسعید ابوالخیر

هم اشارت‌ها هست باینکه حیوانات رام آنها بوده‌اند. بعضی دیگر ترحم بر حیوانات را مهمترین تکلیف انسانی خویش میشمرده‌اند. شیخ احمد رفاعی‌حتی بسگ وخنزیرهم که می‌رسید سلام می کرد و بسا که یك سگ گر را چرب می کرد و می‌شست و مواظبت می‌نمود*.

این خاکساری و افتادگی گاه حتی در ظاهر حال آنها نیز جلوه می‌یافت چنانکه جامه وهیئت بعضی از آنها زیاده ساده وژنده‌و کثیف‌مینمود. ابوطالب‌مکی که‌ترك‌حیوانی کرده بوداز افراط‌در گیاه خوارگی رنگ پوستش سبز مینمود* . نظام‌الدین خاموش غالباً پیش جامه‌اش چرب بود زیرا در هنگام غذا خوردن چمچه از دستش می‌افتاد وجامه‌اش را می‌آلود*. ابوسلیمان دارانی میگفت فقیر رانشاید درنظافت جامه بیشتر کوشد تا در نظافت قلب* شیخ احمد رفاعی می‌گفت دوست ندارم اهل فقربحمام روند وبرای همه یاران گرسنگی‌را دوست دارم و برهنگی وفقر و ذل ومسکنت را * این شیخ ژنده‌پوش درویشان را حتی از کشتن کیك و شپش بر حذر میداشت. میگفت نکنید خداوند شمارا فرومیگیرد*پوشیدن لباس پاره وپینه‌دار - که مرقع و مرقعه میخوانده‌اند - نزد صوفیه رواج و شیوع بسیار داشت بعضی از پاره هایی که دور ریخته میشد رقعه رقعه لباس میدوختند وبرخی حتی طعام جز ازآنچه مردم دور میریختند نمیخوردند، مثل ترهٔ پوسیده، و کدوی تلخ، و گزر تباه شده*

باچنین احوالی صوفیه نزد علما و بزرگان - جز بندرت - مورد قبول نبودند. خاصه که دربرخورد با محتشمان وقت گستاخ هم بودندو

بی‌پروا. با اینهمه اگر گه گاه باارباب جاه برخورد میکردند درآنها تأثیرمی بخشدند. چنانکه خواجه نظام‌الملك ازتأثیر موعظهٔ یك‌صوفی که کلام اواز نوعی مکاشفه حکایت داشت تمام عمر بصوفیه اظهارعلاقه میکرد* دربین خلفا و سلاطین مکرر کسانی پیداشدند که بصوفیه علاقه میورزیدند. مستنجد خلیفه هرسال مجلس‌دعوتی داشت‌مخصوص صوفیه وخود باآنها می‌نشست. بعضی از مشایخ در واقع جهت انجام دادن حاجات ومقاصد مردم باسلاطین مراوده داشتند. عده‌یی‌هم‌بودند که درین میان جاه وشهرت‌را طلب کردند. بعضی سلاطین بسبب‌ترس ازغلبهٔ فقها بصوفیه تمایل پیدا کردند*. چنانکه مشایخ صوفیه را به سفارت میفرستادند وتکریم واعزاز بسیار درحق آنها میشد. ازجمله شیخ شهاب‌الدین سهروردی راکه دربغداد شیخ‌المشایخ بود خلیفه مکرر بسفارت گسیل کرد. سلطان علاء الدین کیقباد وقتی این شیخ از جانب خلیفه بروم نزد او آمد بانهایت اعزاز او را استقبال کرد و حتی‌دست اورا بوسید* سلطان بیبرس مکرر بقصد زیارت خضر کردی بخانقاه او تردد میکرد. امیرتیمور درحق خواجه بهاءالدین نقشبند حرمت بسیاربجا میآورد. خواجه عبدالله نقشبند نزد اخلاف اوبقدری محترم بود که شاهزادگان در خدمت او با ادب می‌ایستادند و حتی حضور او کافی بود که منازعات خونین مدعیان را بمصالحه تبدیل کند*.

اینکه صوفیه غالباً اذواق و مواجید خویش را مستند و میزان

حقیقت می‌دانسته‌اند و علم وبرهـان را حجاب می‌شمرده‌اند و کنار می‌نهاده البته از مواردی است کـه بسبب آن از جانب کسانی مثل ابن‌الجوزی وابن‌قیم الجوزیه واقران آنهـا برین جماعت طعنها رفته است و غالباً معتدلین ازصوفیه نیز ـ حتی‌ابوحفص حداد وابوالحسین نوری ـ ازآن تحاشی داشته‌اند. اما صوفیه بهر حال برین اذواق و مواجید خویش‌زیاده تکیه‌داشته‌اند وبسا که حکم ذوق‌وکشف‌رابیش ازحدیث وخبر وقیاس معتبر میشمرده‌اند. گویند یکی را از صوفیه پرسیدند که چرا سفر نگزینی تا از عبدالرزاق حدیث شنوی؟ گفت آنکس که ازرزاق حدیث شنود باسماع عبدالرزاق چه کاردارد*؟ از بایزید نقل کرده‌اند که‌پیش او گفتندفلان کس‌ازفلان حدیث‌آموخت واز اوچیزها نوشت. شیخ گفت «مساکین اخذواعلمهم میتاً عن میت واخذنا علمناعن‌الحی‌الذی لایموت*» ازدیگری نقل کرده‌اند که گفته است چون صوفیی بینی که به «اخبرناوحدثنا» مشغولست دست از وی بشوی*. ابن‌الجوزی هم ازابی‌سعیدالکندی روایت می کند که گفت وقتی در رباط صوفیه فرود آمدم وطلب حدیث می کردم چنانکه آنها نمی‌دانستند روزی دوات از آستین من بیفتاد بعضی ازصوفیان گفتند عورت خویش پنهان دار*. ازین‌رو بود کـه صوفی کتاب را بخاك می کرد واوراق را می‌شست و «جز دل اسپید همچون برف» خویش برهیچ دفتری دیگراعتماد نداشت. منکران صوفیه این تحکیم ذوق‌و تکیه برمواجید را برصوفیه عیب‌می گـرفته‌اند وآن را متضمن ابطال شریعت ومتابعت ازحظوظ نفسانی میشمرده‌اند. بعلاوه قول به حجیت اذواق و مواجید را بجهت اختلاف و تباینی که در اذواق هست سبب

گمراهی وتباهی عامه‌می‌دانسته‌اند وابن‌قیم‌الجوزیه‌این اعتقادرا«قول بمالم یشرع‌الله» خوانده است ومی گوید ترك علم‌واعتقاد برذوق‌درست نیست وحق آنست که‌یگانه مرجع معتمدعلیه درتمیز حق و باطل علم است وآنچه ذوق بدان حکم می کنداگر با کتاب وسنت که مأخذ علم است‌موافق‌نباشد باطل‌ودام‌شیطانست‌وسبب دوری ازراه خدا*. خلاصه ابن‌قیم‌الجوزیه این قول صوفیه رامستلزم کفر دانسته است ومی گوید بعد ازقرآن‌وحدیث‌چیزی نیست جز شبهات متکلمین وآراء منحرفین وخیالات متصوفه و قیاسات فلاسفه* ودر واقع هر کس گمان برد که بدانچه قلب وی از خواطر وهواجس القاءِ می کند ازآنچه پیغمبر آورده است بی‌نیاز خواهد بود درکافری از همه کافران پیش است. بدینگونه وی‌برین قول صوفیه ـ واقوال وآداب‌دیگرشان‌نیز ـ طنعها زده وعیب‌ها گرفته‌است.

صوفیه نیز ، از خیلی قدیم فقهـاءِ و محدثان را بدیدهٔ تحقیر مینگریسته اندوآنهارا اهل ظاهر میشمرده‌اند وخود را صاحب‌اسرار می‌دانسته‌اند ومدعی معرفت باطن‌وعلم قلب بوده‌اند . این اختلاف‌بین صوفیه وفقهاءِ ـ چنانکه جای دیگر نیزاشارت رفته است ـ ازقدیم‌سبب شده است که صوفیه مکرر ازجانب فقهاء تعقیب شوند .

ازجمله ، کسانی مثل ذوالنون مصری و حلاج و عین‌القضاة را محاکمه وزجر یا قتل کرده‌اند و اگرچه یك چند امام غزالی‌امام و عبدالقادر وامثال آنهاآشتی گونه‌یی بین دوطایفه پدید آوردند لیکن بجهت دوام وبقاءِ اسباب تعارض وتباین همچنان این اختلاف باقی‌ماند

و نه فقط کسانی از علماء سنت مثل ابن حزم و ابن‌الجوزی و ابن تیمیه و ابن قیم‌الجوزیه و ذهبی در نقد و طعن بر صوفیه اصرار و افراط کردند بلکه بعضی علماء شیعه نیز مخصوصاً از اواخر عهد صفوی با صوفیه بنای مبارزه نهادند و معرکهٔ جدال گرم شد و درین میان هر دو طایفه نسبت‌هایی بهم دادند که در بعضی موارد شاید از سوء تفاهم یا سوء نیت خالی نباشد و با اینهمه مطالعهٔ کتابهایی که متضمن این ردود و احتجاجات است در فهم مقاصد صوفیه و متشرعه ضرورت دارد.

از جمله انتقاد هایی که فقهاءِ و متکلمین بر صوفیه دارند این است که می گویند صوفیه بین شریعت و حقیقت تفرقه قائل شده‌اند. خود را اهل حقیقت میشمارند و فقها را اهل شریعت و اهل ظاهر، و در واقع از همین روست که صوفیه مثل باطنیه و غلاة به تأویل گرائیده‌اند و حتی بعضی از آنها مثل ابن‌عربی مدعی شده‌اند که علم شریعت را از همان ناحیه‌یی می گیرند که پیغمبر علم خویش را از آنجا اخذ کرده است و فقها اینگونه سخنان صوفیه را ــ که بعضی از خود صوفیه نیز از امثال آن سخنان ابا و تحاشی داشته‌اند ــ دستاویز طعن بر آنها میساخته‌اند و بر آنها می تاخته‌اند. ایراد دیگری که نیز فقهاءِ بر صوفیه می گیرند عبارتست از «تعبّد بما لم یشرع الله» و فقهاء می گویند اجتهاد در این امور جایز نیست و صوفیه درین مورد گوئی بدعت می کنند. چنانکه ترک نکاح را صوفیه از باب زهد و از جهت احتراز از اشتغال به امر دنیا غالباً تجویز می کرده‌اند در صورتی که این امر خلاف سنت است بعلاوه ترک گوشت و لبس خشن هم که از جهت زهد و تقرب می کنند بعقیدهٔ فقهاء البته ستوده نیست و بکار راهبان نصاری شباهت دارد و اصولا فقهاءِ در ایراد بر صوفیه می گویند که اینگونه ریاضات و عبادات بمنزلهٔ این

است که امور مباح را مکروه یا مستحب کرده باشند ودر واقع چیزی را که حرام نیست حرام وچیزی را که واجب یا مستحب نیست واجب یا مستحب فرانمایند واین خود «تشریع بمالم یشرع» وبدعت ومعصیت است. ایراد دیگری که باز فقها برصوفیه می گیرند قول بعضی از آنهاست به آنچه «سقوط تکلیف» خوانده می‌شود. چون بعضی صوفیه معتقد بوده‌اند که انسان وقتی به درجهٔ قرب برسد تکلیف از اوساقط است و اگر چه این قول نزد اکثر محققان صوفیه مردودست لیکن بسبب آنکه بعضی‌ازصوفیه بدان تفوه می کرده‌اند دستاویزی شده‌است برای کسانی که مثل ابن حزم خواسته‌اند صوفیه را به تمایلات اباحی منسوب دارند* در صورتیکه این طعن، برصوفیه ولااقل برا کثر آنها وارد نیست وتصوف خود در محیط زهد وریاضت پدیدآمده است و یا زهد وریاضت ازارکان آن بوده‌است. با اینهمه قول به وحدت وجودرا که بعضی از صوفیه بدان قائل بوده‌اند متکلمان غالباً مستلزم قول به سقوط تکلیف می‌شمرده‌اند و می گفته‌اند که لازمهٔ این اعتقاد صوفیه آنست که رب و مربوب و خالق و مخلوقی درکار نباشد و درینصورت تشریع و تکلیف و ثواب و عقاب وحلال وحرام هم درکارنخواهد بود. این ایرادهارا صوفیه دفع ورد کرده‌اند و عقاید خود را ــ اما غالباً باتکیه برتأویل ــ با شریعت واحکام آن تألیف داده‌اند لیکن در حق فقهاءِ واهل ظاهر همواره با بدگمانی وبی‌اعتقادی می‌نگریسته‌اند و آنها را به جاه طلبی وریاست جوئی و ظاهر گرائی منسوب و متهم می‌داشته‌اند.

چون ازعیب هایی که بربعضی از صوفیه گرفته‌اند سخن رفت مناسب است سخنی نیز درباب خدماتی که صوفیه بعقیدهٔ پاره‌یی محققان باسلام وجامعهٔ اسلامی کرده‌اند گفته آید. درحقیقت باوجودایرادهایی که برصوفیه گرفته‌اند و بعضی از آن‌ها نیز وارد‌ست این طایفه درتعدیل احساسات فرق و مذاهب و درجلوگیری از افراطهای رایج در ادوار گذشته و مخصوصاً در ترویج آزادگی و حریت فکر تأثیر ونفوذ قطعی داشته‌اند. در دوره‌یی که فتوحات اسلام خاتمه یافته بود وبسبب ضعف وفتورخلفاء وسلاطین غزو وجهاد درامرنشر اسلام توفیقی نداشت متصوفه در ترویج اسلام اهتمام کردند چنانکه تأثیر وجود مشایخ چشتیه، شطاریه، ونقشبندیه درنشر وبسط اسلام بین هندوان واقوام مالزی بمراتب بیش‌ازتأثیری بود که غازیان و مجاهدان سابق درین موارد داشته‌اند* ترویج روح برادری در بین مسلمین و تمسك به‌اخوت واقعی ورعایت‌مواساة وایثارنیزاز اموریست که رنگ‌خاصی به تربیت صوفیه وتشکیلات سلاسل وخوانق آنها داده است، ودر احوال واخبار صوفیه مکرر آمده است که یاران طریقت دوستان را دربهره مندی از مال برخود مقدم داشته‌اند*.

بعضی‌ازصوفیهٔ مصروشام درمبارزهٔ باصلیبی‌ها سعی‌بسیارداشته‌اند و اهتمام برخی‌ازآنها درنهی ازمنکربسیاربوده همچنین نقشبندیه در نشروترویج اسلام بین‌اقوام تاتار و ازبك تأثیر بارز داشته‌اند. قادریه وتیجانیه درافریقا خاصه در حدود سودان، سنگال، نیجریه نفوذ و تأثیر بسیار درنشر اسلام کرده‌اند. درکار امر بمعروف و نهی ازمنکر

گاه چنان اهتمام داشته‌اند که مکرر در معارضهٔ با ارباب قدرت خود را بخطر می‌افکنده‌اند. ازهمین‌روست که فدائیان باطنی هم برای آن که مورد سوء ظن واقع نشوند مکرر خود را بصورت و هیئت صوفیه در میآورده‌اند. چنانکه خواجه نظام‌الملك و پسرش فخرالملك را فدائیان درلباس صوفیه کاردزدند واین نکته می‌رساند که صوفیه هم در کارامر بمعروف بچالاکی معروف بوده‌اند و درین امور اهتمام تمام داشته‌اند.

مکرردرمصایب عام صوفیه بامردم همدردی می کرده‌اند، و گاه فداکاری. ممشاد دینوی‌دروقتی که وطنش دستخوش هجوم علّان قزوینی سردار خونخوارمرداویج زیاری واقع‌شد وعدهٔ زیادی ازهمشهریانش طعمهٔ شمشیر شدند قرآن بدست گرفته از شهر بیرون‌آمد و سردار خونخوار مهاجم را ازخونریزی برحذرداشت، حتی‌جان خودرا درین راه نهاد*. شیخ شهاب‌الدین سهروردی برای‌آنکه بلای خوارزمیان را ازبغداد و ناصر خلیفه بگرداند درهمدان برسالت نزد خوارزمشاه رفت واورا ازشورش خلیفه تحذیر کرد وخود جفا واهانت بسیاردید*. در قتل عام خوارزم بدست مغول گویند بـه شیخ نجم‌الدین کبری پیشنهاد شد از شهر بیرون‌رود تا از قتل امان یابد نپذیرفت و گفت عمری با خوارزمیان بوده‌ام درین زمان نامردیست که آنها را تنها گذارم*. گویند در میدان جنگ او را میان کشتگان یافتند. اقدام نجم‌الدین دایه که زن و فرزند را در ری جلوی سیل مخرب مغول رها کرده خود بروم گریخت چندان نظیر نداشت وآن‌نیزمورد طعن‌عام وخاص واقع شد*.

از اینها گذشته، دربیان وحدت و توحید الهی، طریقهٔ تکلم صوفیه مفهوم‌تر ومقبولتر از احتجاجات فلاسفه بود وازین‌رو کتب و اقوال آنها در تهذیب اخلاق و تعلیم حقایق اسلام تأثیری بسیار قوی داشت.

بدینگونه تعالیم صوفیه افق بصیرت مسلمانان را گشوده‌تر کرد وآنها را بتساهل ومسامحه وبترك تعصب وغرور و عناد توجه داد و در حقیقت تصوف بود که ترك مشاجرات بیفایده و توجه بصدق و اخلاص را لازمهٔ نیل بسعادت فردی واجتماعی شمرد*.

در کشمکشی که بین فقهاء و محدثین از یك سو و متکلمین و فلاسفه‌ازسوی دیگردر گرفته بود ومباحثات‌اهل مدرسه اسباب‌وحشت وحیرت جویندگان حقیقت میشد تصوف ازمیان مردم، ازمیان‌طبقات ساده وبی‌پا، پدیدآمد وهم دربین‌آنها نشر و رواج یافت اما باآنکه همچنان ازمدرسه وقیل وقال اهل مدرسه دوری جست چنان در نزد عام وخاص‌محبوبیت یافت که بزودی درنزداهل‌مدرسه هم‌مرغوب شدو حتی بعنوان نوعی علم درمدارس نیزموضوع بحث وتعلیم گشت. چنان که شاعران ونویسندگان مختلف - حتی کسانی را که ازین عوالم‌دور بودند - جلب کرد ودیری نگذشت که قسمت عمدهٔ آثار جدی‌شاعران ونویسندگان مهم مسلمان آکنده شد ازتعالیم صوفیه و اینهمه بسبب هماهنگی تعالیم صوفیه بود با ذوق وغریزهٔ دینی عامه واین امرراهم بهرحال‌باید ازجملهٔ خدمات صوفیه دانست که درتسکین آلام‌اجتماعی ودر ارشاد وتهذیب عامه تأثیر بسزا داشته‌اند.

تصوف درواقع ملجأ سرخوردگان بود. سرخوردگان از دنیا و سرخوردگان ازعلم. یوسف بن‌حسین رازی می گفت هم دنیا طغیان دارد وهم علم. نجات از طغیان علم بعبادت است ونجات از طغیان مال بزهد*.

دربین صوفیه کسانی‌بودند که درواقع از دنیا ـ ازدنیای بی‌بند و بارخویش ـ بتصوف می گریختند. ابراهیم ادهم و شبلی امارت وحکومت‌رارها کردندوپناه بتصوف بردند. شقیق‌بلخی‌ازمشغلهٔ تجارت وقیل وقال‌بازار بخانقاه صوفیه روی‌آورد. ابومحمد سنبکی ازراهزنی توبه کرد ودرزی صوفیه درآمد. شیخ احمد ژنده پیل‌ازشراب‌خواری وتبهکاری خویش بتصوف گریخت.

بعضی هم ازعلم وبحث وقیل‌وقال مدرسه سرمی‌خورده‌اند و پناه بخانقاه می‌آورده‌اند. در واقع عده‌یی ازصوفیه درآغازکار اشتغال بعلم و حدیث میداشته‌اند و سپس از آن ملول می‌شده‌اند و بترك آن می‌پرداخته‌اند. یوسف بن ایوب همدانی درفقه و حدیث وخلاف واصول درعصرخویش مبرز بود اما بعدآنهمه را ترك کرد و دست بمجاهده و ریاضت زد. مجلس او درنظامیه مشحون بود از وعظ و زهد، وحکایت او با ابن سقّاء معروف است* ابوعبدالله ترمذی در حدیث تصنیفات داشت با اینحال اوقات خود را بیشتر مصروف احوال قلبی می کرد ابوحمزهٔ بغدادی فقیه بود و در بغداد ومدینه منبر میرفت، مع‌هذا غالباً درسیاحت بود وبشهرت وقبول فقیهان اعتنایی نداشت

ابوعلی ثقفی (۳۲۸ ﻫ ق) فقیه ومحدث بود وبعد، از تمام مقامات ومعارف دست شست وبتصوف گرائید. ابوسعیدابوالخیرهم نخست بدرس وبحث علاقهٔ تمام نشان داد اما آخر از آن منصرف شد و گویند کتابهای خودرا درخاك کرد. امام غزالی درفقه وحدیث و کلام وفلسفه سرآمد بود با اینحال از آنهمه سرخورد وآرامش قلبی را در تصوف جست. کتاب مشهور «المنقذ من الضلال» اوماجرای سرگشتگی‌های روحانیش را نشان می‌دهد.

در بین صوفیه کسانی از مشایخ بودند که حتی سواد نداشتند و این را هم عیب نمی‌شمردند. ابوعلی سیاه از مشایخ قدیم، امّی بود نه چیزی می‌توانست نوشت نه چیزی می‌توانست خواند* شمس تبریزی و صلاح الدین زرکوب از مشایخ مولویه هم هر دو امّی بودند و صلاح الدین حتی بلفظ درست سخن نمی گفت. شیخ داود کبیر ازمشایخ شاذلیه نوشت وخواند نمی‌دانست* نزد بعضی ازصوفیه اشتغال بعلم حجاب راه بود دراحوال عده‌یی ازمشایخ هست که دفاتر وامالی حدیث فرو - شسته‌اند و بخاك کرده‌اند. در گفت و شنودی که گویند بین شمس تبریزی وجلال الدین مولوی در آغاز آشنایی روی داد مشهور است که شمس هم باین نکته اشارت داشت. شبلی علم خِرق را درمقابل علم ورق عرضه می کرد، وازابن مسروق نقل است که خواب دید کثرت اشتغال او بحدیث سبب محروم ماندنش ازمائده‌یی شد که پیغمبر درروز قیامت برای صوفیه ترتیب داده بود*. طعنی هم که صوفیه درباب عبدالرزاق

صنعانی ـ محدث نام‌آور قدیم ـ دارند ازاین باب است* واز همین روست که بعضی از صوفیه وقتی در مجلسی سخن‌از حدثنا واخبرنا ـ که شیوهٔ اهل حدیث بود ـ می‌شنیدند برمی‌آشفتند و فریاد میزدند که تا چند ازین حدّثنا واخبرنا؟ یك تن نیست که سخن از حدّثنی قلبی عن ربّی بگوید ؟.. وآنجا که صوفیه علم خویش را ورای‌علم اهل مدرسه می‌دیده‌اند ودفترخویش‌را ازسواد وحرف‌عاری میشمرده‌اند اینجاست واینهمه از اسرار صوفیه بشمار می‌آید.

بعضی‌مقالات واقوال‌صوفیه جزواسرارآنها شمرده میشد وچون افشاءآن‌اسرارسبب انکارعامه درحق‌صوفیه می‌بودقوم درحفظ‌آن‌اسرار اهتمام بسیارمی‌ورزیدند چنانکه‌ازیوسف‌بن‌الحسین نقل‌است که گفت شنیدم ذوالنون اسم اعظم می‌داند نزد اورفتم واوراخدمت کردم‌وچون مورد اعتماد والتفاتش شدم‌ازاودرخواستم تا اسم اعظم را بمن بیاموزد وعده داد که‌آن‌را بمن خواهدآموخت روزی طبقی‌بمن داد که درآن ظرفی‌بود سرپوش برآن نهاده و دستاری برآن افکنده. ازمن‌خواست تاآن را همچنان نزد دوستی برم ازآن او. درراه باخوداندیشیدم که تا درزیرآن‌سرپوش چه تواند بود؟ دستار و سرپوش بر گرفتم. ازآن میان موشی بیرون جست. گمان کردم مگر ذوالنون مرا ~~ایشخند~~ ریشخند کرده‌است باخشم‌نزدوی باز گشتم ومعنی‌این‌کارپرسیدم گفت قصدم‌آن بود که ترا آزموده باشم‌آن را که طاقت نگهداشتن یك موش نیست طاقت اسم اعظم کجاباشد؟ ازپیش‌من دورشو که‌ازین‌پس‌ترا نبینم*. از اینگونه قصه ها که‌حاکی است‌از اصرار صوفیه درحفظ اسراردر کتب

آنها فراوان است و در واقع بسیاری از اقوال و دعاوی آنها همچنان بوده است که افشاء آنها موجب دردسر میشده است. بسیاری سخنان تهورآمیز که ازصوفیه نقل میشد بسا که مخالف شرع بود وبهرحال غالباً برمتشرعه ناهموار و گران می‌آمد. شطحیات بایزید وحلاج مکرر اسباب زحمت آنهاشد و کسانی چون جنید در تأویل آنسخنان کوشیدند اینگونه سخنها اگرچه تاویل پذیر بود اما ناچار موجب سوءِ ظن عامه میشد درحق صوفیه. ازین رو متصوفه مکرر مورد تعقیب و آزار شدند کتابهاشان سوخته شد، خودشان تبعید یاتوقیف شدند برخی‌را شکنجه کردند وبعضی‌را کشتند. درتاریخ صوفیه کسانی که بنام شهید خوانده شده‌اند بسیارند و بیشتر آنها کسانی بوده‌اند که بی آنکه نام و نشانی بگذارند فدای تعصب عوام یا بی احتیاطی خویش شده‌اند. حلاج و عین القضاة دربین قدماءِ صوفیه بهمین جهات قربانی شدند، سعیدای سرمد- شاعروعارف یهودنژادکاشانی - در هند عصرمغول بهمین سبب فدا شد و مشتاق علی‌شاه کرمانی و عدهٔیی دیگراز صوفیه دراوایل عهد قاجاریه همچنین. آنچه‌این‌صوفیان‌نام‌آورراعرضهٔقتل‌وآزارمی‌کردبی‌احتیاطی آنهابود درافشاءآنچه اسرارصوفیه بشمارمی‌آمدوازاین طایفه هرکس که از او گشت سرداربلند، جرمش این‌بود که اسرارهویدا می کرد.

کسانی که درتاریخ عمومی تصوف تأمل ورزیده‌اند غالباً تصوف اهل معرفت را از تصوف اهل محبت جدا کرده‌اند*. در واقع هرچند

این دوطریقه همه جا ازیکدیگر ممتاز نیست ودر بسیاری موارد بهم آمیخته‌است .لیکن در بین عرفاء و متصوفهٔ اسلامی تصوف امام‌قشیری و غزالی وسهروردی وابن‌عربی وجامی ونسفی‌را ازنوع اول وتصوف‌رابعه وشبلی وبایزید وحلاج وبوسعید وشمس‌تبریزی را ازنوع دوم میتوان شمرد . بسیاری از مشایخ نیز جامع هردو طریقه بوده‌اند وحکمت و محبت را بهم جمع کرده‌اند بین این دو طریقه نیزیك ـ یاچند ـ راه متوسط وجود داشته است که بیشترجنبهٔ اخلاقی وتربیتی‌داشته است و ازآنجمله است تصوف اهل فتوت.

فتیان یا جوانمردان قدیم تصوفشان جنبهٔ اخلاقی داشته است و مجامع فراماسون وانجمن های اخوت خیر نیزاز همین روح‌عرفان اخلاقی بهره‌مند بوده اند * . اهل فتوت هرچند بسبب ظهور طبقات لوطی‌ومشدی که درحقیقت ثمره‌ومیوهٔ‌لنگرهای خودشان‌بود،رفته‌رفته نزد صوفیه منفور وسپس‌منسوخ‌شدند تأثیر وجودآنها درجمع وحاصل میراث صوفیه قابل‌ملاحظه‌است ودرین صحایف ازتوجه بآن نمیتوان غافل‌بود .

جوانمردان یا فتیان که آنها را اهل فتوت واهل اخوت‌هم‌می‌خوانند طبقه‌یی خاص بوده‌اند از عوام ، که بخشندگی و کار سازی و دستگیری ازمردم‌را شعار خویش‌داشته‌اند وباآداب ورسوم خاصی‌این آیین فتوت را بکار می‌بسته‌اند . در قرون نخستین اسلامی ، وصول به درجهٔ جوانمردی وشناخت ماهیت‌آن کمال مطلوب ومورد توجه‌طبقهٔ جوانان غالب اصناف ازپیشه‌وران وکارگران وصوفیان وسپاهیان‌بوده است* . وباآنکه خودنمایی معمول درنزد جوانمردان باتربیت‌صوفیه چندان موافقت ندارد فتوت در نزد صوفیه و ملامتیه اهمیت خـاصی

داشته است. چنانکه بعضی از مشایخ - مانند علی بن احمد پوشنگی و احمدبن خضرویه - قبل از ورود بحلقهٔ اهل تصوف در شمار فتیان بوده‌اند وحتی مشایخ ومشاهیر صوفیه مانند سلمی وقشیری وابن‌عربی درباب فتوت بحث و تأکید کرده‌اند ونه فقط صوفیه علی‌بن ابی‌طالب وسلمان فارسی را از فتیان و مخصوصاً علی را شاه مردان وفتی مطلق شمرده‌اند بلکه حسن بصری را نیز سیدالفتیان خوانده‌اند و درباب جوانمردی اقوالی از او و از دیگر متصوفه نقل کرده‌اند و ازملامتیه نیز - باوجود اجتناب آنها از دعوی وخودنمایی که دربین‌جوانمردان دیده میشود - اقوالی درباب جوانمردی هست. ازجمله ابوحفص‌حداد ازمشایخ اهل ملامت یکی‌از مریدان را باندرز می گوید اگرجوان‌مرد باشی‌باید که در روزمرگ سرای توجوانمردان را عبرت واندرز باشد*. باری‌اهل فتوت غالباً لباس وشعارخاص وآداب ورسوم‌مخصوص داشته‌اند وتشکیلات آنها هرچند احتمال نمی‌رود بدانگونه که بعضی محققان پنداشته مأخوذ از تشکیلات اصناف شهر مداین باشد لیکن بهر حال با تشکیلات صوفیه و ملامتیه و همچنین عیاران مناسبت و مشابهت داشته است وطبقهٔ معروف به داش و لوطی و مشدی امروز ظاهراً باقیمانده‌یی از دورهٔ انحطاط تشکیلات آنها باشد وبنظرمیاید که‌آئین جوانمردی ترکیبی ازاصول عیاری ومبادی‌صوفیه بوده‌است. خلیفهٔ ناصر در روزگار خویش محیی و مروج طریقهٔ جوانمردان شد و سعی کرد که تا از تشکیلات این طایفه برای مقاصد ملکی وسیاسی خویش استفاده کند. بزرگان ونام‌آوران عصر هم برای خوشامد اوبا مقاصدی نظیرمقاصد اوباین طریقه علاقه نشان دادند. ازجملهٔ سلطان

عزالدین کیکاوس سلجوقی وقتی سینوب را از نصاری گرفت خبر این فتح را باهدایای بسیار همراه شیخ‌مجدالدین اسحق نزد خلیفه‌فرستاد و تقاضای سروال فتوت کرد خلیفه هم آن را بافتوت نامه و هدایا نزد وی ارسال کرد* . بدینگونه فتوت ناصری در بین بزرگان عصر اوهم انتشار یافت .

جوانمردان نیز مانند صوفیه برای خودآداب و سلسلهٔ مراتب داشته‌اند چنانکه تازه‌کاران‌را ابن‌وسابقه‌داران را اب وجدمینامیده‌اند و مقدم خود را نیز اخی می‌خوانده‌اند . همچنین بجای خرقه که‌شعار صوفیه بوده است فتیان سند سراویل خودرا ــ مثل خرقهٔ صوفیه ــ به شاه مردان می‌رسانده‌اند . فتوت خانه یا محل تجمع شبانهٔ فتیان که زاویه یا لنگر خوانده میشده است تاحدی بمنزلهٔ خانقاه صوفیه‌بوده است و درقرن هشتم دراکثر بلادآسیای صغیر و ایران فتوت خانه‌ها وجود داشته‌است لیکن بعدها بسبب کثرت تردد واقامت پسران‌جوان و بی بندباری رایج در بین اخی‌ها ــ که ظاهراً بهمین جهات لوطی خوانده شده‌اند ــ لنگرها مرکزفساد شد وباظهورصفویه ومزیدقدرت قزلباش وصوفیه تشکیلات جوانمردی ازبین رفت وتاحدی طبقهٔ لوطی ومشدی جانشین آنها شدند . چنانکه درفرقه‌های حیدری و نعمتی و همچنین در نزد درویشان تولائی نیز نشان تأثیر این تصوف عامیانه ــ تصوف اهل فتوت ــ را میتوان یافت*.

دربین صوفیه کسانی نیز بوده‌اند که ازجهت اخلاق هم متهم و منفور میشده‌اند . دربین مشایخ عده‌یی بشاهد بازی وباده خواری‌متهم

بوده‌اند . حتی بعضی پیران قوم به خیانت در اموال خانقاه نیز منسوب شده‌اند چنانکه بهاءِالدین بیهقی و خواهرش باین امر متهم شدند . بعضی مشایخ‌هم بوده‌اند که باداعیهٔ ارشاد عام، مقاصد ملکی و«دنیوی» داشته‌اند. چنانکه بابا اسحق نام از صوفیهٔ آسیای صغیر ببهانهٔ نهی‌از منکر برسلطان غیاث‌الدین کیخسروبن کیقباد از سلاجقهٔ روم خروج کرد واگرچه خوداو گرفتار وکشته شد اما قیام مریدانش بهرحال درقلمرو سلاجقه روم مایهٔ دردسر وتشویش فراوان گشت*. همچنین دولت سربداران و دولت صفویه را درویشان پدیدآوردند و رؤسای نوربخشیه و حروفیه نیز از دواعی دنیاوی خالی نبودند . شیخ خلیفه که درسال ۷۳۶ درسبزوار کشته شدیك صوفی شیعی بود که درمسجد آن شهر برخلاف فقهاءِ سنی و حکام عصر سخنان مؤثر میگفت . شاگرد ومرید او شیخ حسن جوری نیز دربین اصناف و اهل خرقه پیروان ومعتقدان‌یافت وبدینگونه «طریقت شیخ‌خلیفه وحسن‌جوری» که منفور حکام وفقهاء عصر بود درخراسان مورد توجه ناراضیان‌عوام شد وغیر از اهل حرفه جمعی از رنود و اوباش ـ که غالباً در قدیم عنوان طعنه‌آمیزی بوده است درحق عیاران و جوانمردان ـ نیز بوی پیوستند. همین مریدان شیخ حسن جوری بودند که نهضت‌سربداران را پدید آوردند ویك چند نیز آن را هدایت و اداره کردند حتی در مسجد جامع سبزوار درضمن خطبه نام شیخ‌را نخست ونام وجیه‌الدین مسعود ـ امیرسربدار ـ را بعد ازوی می‌آوردند. با اینهمه خود شیخ، درطی جنگی ، بتحریك وجیه‌الدین مسعود کشته شد (۷۴۳) و دولتی که بسعی درویشان جوری پدیدآمد بدست دیگران افتاد وصوفیان‌را

نزد سربداران دیگر چندان قدری نماند * . همین سرنوشت برای صفویه هم پیش آمد . چون دولت آنها نیز بدست صوفیان پدید آمد اما پس از کسب قدرت باصوفیان درافتاد . در حقیقت صوفیان با صفا که ـ مثل یك میراث ـ از شیخ صفی‌الدین وسلطان جنید، برای‌سلطان حیدرواسمعیل باقی‌ماندند واسمعیل ـ مؤسس سلسلهٔ صفویه ـ را«مرشد کامل» و «صوفی اعظم» می‌خواندند و جان باختن در راه او را از ادنی مراتب اخلاص میشمردند بعدها منفور مرشد کامل شدند و مخصوصاً شاه عباس را باآنها صفائی نبود* . درست است که سلطان‌صفوی‌تاآخر همچنان مرشدکامل و صوفی‌اعظم باقی ماند لیکن‌تدریجاً خلیفة‌الخلفا ـ که در واقع نایب مرشد کامل محسوب میشد ـ در دولت صفوی وجودی زائد و باصطلاح تشریفاتی شد و صوفیه بسبب قدرت فقهاءِ و متشرعه مطعون ومنفورشدند. درهرحال‌مکرراتفاق می‌افتاد که‌صوفیه وصاحبان مسند ارشاد درپی دنیا طلبی گام بردارند. مخصوصاً درقرن نهم وچندی بعدی ازآن، انبوه درویشان که نان‌خویش را بنام«فتوح» ازمریدان ومعتقدان میگرفتند ، و خود ازشوق لقاءِ حق درخانقاه و حتی‌کوی وبازار رقص وسماع راه می‌انداختند در یوزگی و گدائی را ـ که نام‌آنها مقتضی‌آن بود* ـ کنارنهاده جویای سلطنت‌وحکومت شدند. چنانکه سید محمد نوربخش (۸٦۹) مؤسس طریقهٔ نوربخشیه* داعیهٔ مهدویت وخلافت داشت و درعهدشاهرخ تیموری مکرر خروج کرد و حتی سکه نیز بنام خویش زد. فضل‌الله استرابادی ، مؤسس طریقهٔ حروفیه ، نیز دائم «خواب» ریاست وسیاست می‌دید و مریدان او بودند که شاهرخ را خنجرزدند* رفتارخشن و مزاح وحشت‌انگیز

شاه عباس صفوی در حق درویش خسرو نقطوی و یوسفی ترکش دوز حکایت از نگرانی خاطر پادشاه از ین درویشان می کند*. محرك عمدۀ این نهضت های مملکت طلبی درویشان را ـ لااقل نزد مریدان ساده لوح آنها ـ شاید بتوان همان داعیه‌یی دانست که زهاد عصر اموی را وا می‌داشت تا بر بیدادیها وستمکاریهای رایج در دستگاه حکومت اعتراض کنند و وجود عده‌یی از صوفیان جوانمرد ، و عیاران ولوطی‌ها ـ که نیز بیش و کم باصوفیه مربوط بودند ـ هم از اسباب این دواعی بوده است.

بطور کلی بعضی سلسله هـای صوفیه ، ظاهراً معتقد بوده‌اند که چون صلاح پادشاه صلاح رعیت است و فسادش فساد رعیت ارتباط باحکام وسلاطین برای آنها ضرورت دارد. بعضی دیگر بسبب استغراق در تجرد ومراقبت ، فرصت آنکه باحوال امراءِ وملوك بپردازند نداشته‌اند سلاطین هم بعضی میلی باین عوالـم نشان نمی‌داده‌اند وبعضی از بیم فقهاء نسبت بصوفیه بی‌اعتنا بوده‌اند . برخی هم برای اجتناب از نفوذ ومداخلۀ فقها درامور بصوفیه ومشایخ آنها اعتقادمی‌ورزیده‌اند*

در ایران بعد از صفویه ـ که خود آنها با وجود صوفی گـری علاقه‌یی بترویج تصوف نشان نمی‌دادند ـ بازار تصوف نزد سلاطین رونقی نیافت جز درقسمتی ازعهد قاجاریه اما درهند و عثمانی وشمال افریقا صوفیه در سیاست و حکومت مداخله‌ها داشته‌اند .

از سلسله های صوفیۀ هند، نقشبندیه ارتباط باحکام را جایز بلکه واجب می‌دانسته‌اند و مبتنی بر مصلحت خلق . چشتیه غالباً از ارتباط با حکام برحذر می‌بوده‌اند قادریه و فردوسیه از ورود در امور راجع بحکومت بیشتر اجتناب می کرده‌اند سهروردیه وشطاریه با آن

که روابطی باحکام وامرا می‌داشته‌اند ازمداخله در امورآنها احتراز می کرده‌اند . ازین‌رو تأثیر نقشبندیه دراحوال حکومت واعمال‌حکام هند قابل‌توجه‌است. بکتاشیه هم که مدتها هستهٔ اصلی‌قشون ینی‌چری عثمانی‌ها بودند ازبعضی دواعی جهانی خالی نبوده‌اند چنانکه سنوسیه نیز بیشترهدف سیاسی داشته‌اند و تاحدی‌هم شبیه بوهابیه بوده‌اند*.

مسألهٔ‌اختلاف‌درباب مرشدوخلیفه که مکررسبب‌انشعاب‌وتفرقه بین‌صوفیه وسلاسل آنها شده است‌نیزحاکی‌ازمقاصد دنیا جویانه است ودر بین بعضی ازآنها منتهی به غوغاهای زیاد هم گشته است.

اینجا درباب منشأ اجتماعی و اخـلاقی تصوف نیز اشارتی لازم است . درحقیقت پیدایش مسلك تصوف را هـریك از اهل نظر بنوعی دیگر توجیه کرده‌اند . اینکه منشأ تصوف از زهد وپرهیز بوده است وبعدها بـا عقاید وآراء حکمی واشراقی آمیخته شده است ظاهراً از سایراحتمالات طبیعی‌ترست. بااینهمه درباب منشأآن احتمالات دیگر هم داده‌اند واین احتمالات دستاویز کسانی شده است که خواسته‌اند این طریقه را طرد و ردّ بنمایند. ازجمله، کسانی که درتوجیه وتبیین امور فقط درپی علل و اسباب مادی و طبیعی می‌روند عقیده دارند که تصوف وعرفان مولود فقر ویأس وضعف و عجز افراد وطبقاتی است که از لذات و تنعمات حسی و مادی محروم مانده‌اند ویادر مقابل عقل و منطق سرخورده‌اند و ازین روبه تحقیر استدلال ومنطق پرداخته‌اند ودل خودرا بتوهمات خوش کرده‌اند و درواقع چون ازعقل واستدلال

راه‌بجایی نبرده‌اند ازضعف وعجز خویش بتحقیر عقل ومنطق دست زده‌اند وچون درین عالم از لذات ونعمت‌های حیات محروم مانده‌اند ودر مقابل ظلم وفشار اغنیاء واقویاءِ چاره‌یی نداشته‌اند دست بدامان اینگونه خیالات زده‌اند وازین روست که این طرز فکر غالباً ـ بعقیدهٔ این جماعت از اهل نظر ـ فقط دربین طبقات پست و دهقانان ومحترفه پیداشده است وظاهراً بهمین سبب که این طریقه بعقیدهٔ آنها زائیدهٔ یأس وفقر وجهل وعجزست آنرا شایستهٔ مقام انسانیت نمی‌دانند وسبب انحطاط وموجب سقوط جامعه میشمارند وصوفیه‌را باصطلاح ازجمهوری خیالی خویش طرد می کنند. اما البته این توجیه وتأویل که این طایفه ازاهل نظر درباب منشأ تصوف دارند مقبول سایر اهل تحقیق نیست و تصوف اگر دربعضی اذهان عکس العمل یأس وفقر باشد لااقل نزد همهٔ صوفیه چنین نیست و انتشار آن نیز اختصاص بطبقهٔ پست ودهقان ومحترفه ندارد وگاه امراء و اغنیاء نیز بدان پیوسته‌اند. چنانکه ابراهیم ادهم و شاه کرمانی ازبزرگزادگان عصر خویش بوده‌اند. شبلی پدرش ازخاصان خلیفه بود وخودش نیزیك چند حکومت دماوند داشت. بشرحافی از اولاد رؤساءِ و دبیران بود امام قشیری هم مرفه وتوانگر بود. شیخ عطار خود وپدرش داروخانه‌ومکنت داشته‌اند. علاءِالدولهٔ سمنانی خود وپدرش هردو در دستگاه ایلخانان جاه ومقام داشته‌اند. مکرر اشخاص صاحب مکنت جاه و ثروت خویش را رها می کرده‌اند و روی بخانقاه می‌آورده‌اند داراشکوه شاهزادهٔ معروف هند و ولیعهد شاهجهان با وجود سلطنت و امارت بفقر می گرائید و نظیر اودربین فرمانروایان ونام‌آوران اسلامی نایاب نیست ونمی توان گفت که‌طریقهٔ‌صوفیه‌اختصاص

بفقرا و پیشه‌وران جزء داشته است. بعلاوه درین آنکه بعضی مواقع این طریقه سبب انحطاط وضعف جوامع شده است، درغالب مواردهم روح اخلاص وخدمت‌وایثار ومحبت رابافرادتلقین کرده‌است. بنابراین نمی‌توان این توجیه و تأویل مادی وظاهری را که از پیدایش تصوف وعرفان کرده‌اند یکسره قبول کرد هرچند درین توجیه بعضی نکات درست هم هست و برخی از ایرادات این طایفه ازاهل نظر برصوفیه واردست اما البته درین مباحث ــ که پای علم و تحقیق درمیان‌است ــ از اغراق و تعصب وتقلید باید اجتناب کرد وحکم جزئی ونادر را بر-امرکلی و اغلب نباید حمل و اسناد نمود. جمعی دیگر از اهل نظر تصوف را عبارت دانسته‌اند ازنوعی‌طغیان وواکنش درمقابل شریعت و اسلام و گفته‌اند که خلاصه وزبدهٔ تعالیم صوفیه عبارتست ازترك آداب دیانت وشریعت‌واعتقاد بامکان‌اتصال‌مستقیم‌باخداوالبته‌این‌امور نه‌فقط با اسلام بلکه با تمام شرایع وادیان مخالفت ومغایرت دارد ونوعی‌اباحه محسوب است وبهمین سبب کسانی که درباب تصوف این رأی رادارند در رد وطرد آن سعی فراوان ورزیده‌اند وبر صوفیه طعن و لعن بسیار کرده‌اند وآنها را کافر ومرائی وملحد واباحی دانسته‌اند. حتی بعضی ازآنها را بتهمت خروج ازاسلام کشته‌اند. فقها و متشرعه غالباً تصوف را ازهمین نظر گاه می‌دیده‌اند ازین روبرآن انتقاد بسیار کرده‌اند و درحق صوفیه تشنیع بسیار زده‌اند.

جماعتی دیگر از اهل نظر منشأ تصوف را میل بانزوا و عطلت و تن‌آسانی وریاکاری دانسته‌اند و صوفیه را موجب رکود و انحطاط جامعه فرض کرده‌اند وبگمان آنکه شیوع و رواج عقاید و افکاری از اینگونه سبب رواج موهوم پرستی وطفیلی گری وعقب افتادگی و

فقر وریا و انحطاط وسقوط افراد وجوامع است واین گونه عقـاید و آراء سبب بی اعتنائی مردم بامور دنیوی و دستاویز نفوذ مطامع دول اجنبی‌دربین مسلمانان‌است بشدت باتصوف وباصوفیه بستیزه‌پرداخته‌اند و آنها را سبب گمراهی عـامه و مسئول بدبختی فعلی جامعهٔ مسلمین دانسته‌اند . اما شك نیست که این دعوی نیز ـ لااقل با ایـن شدت و صراحت ـ ازمبالغه خالی نیست واگر باز در نزد بعضی افراد وفـرق، تصوف بصورت بیکار گی وتن‌آسانی وریاکاری جلوه کـرده است در نزد جمیع فرق و افراد متصوفه حال بدین منوال نیست وبسیاری ازصوفیه خود اهل سعی وعمل وبعضی ازآنها موجب فخر ومباهات طـوایف و جوامع‌نیزبوده‌اند. حتی بساکه حکومتهای استعماری جماعات‌اخوان صوفیه راکه درشمال افریقا هست بنظر سوءظن می‌نگریسته‌اند و از آنها وحشت ونفرت داشته‌اند*.

هرچند با شروع حالت انحطاط ورکود درسایرشؤون اسلامی در عالـم تصوف نیز حالت رکـود و ضعف مشهود شده است لیکن بهیچ وجه تصوف را نمی‌توان سبب یا نتیجهٔ انحطاط عالم اسلام بشمار آورد .

میراث صوفیه منحصر به حکمت و ادب آنها یابه سلسله‌هـای طریقت وطرق تربیت آن طایفه نیست و تأثیر وجود صوفیه در جامعهٔ اسلامی ـ خاصه ایران ـ خیلی بیشترست . نه فقط در اخلاق و آداب قومی‌مانفوذ مبادی صوفیه قابل ملاحظه است بلکه در بسیاری ازامور

زندگی روزانه - ازخانه تا بازار - تأثیر تصوف مشهودست. از شیوع مشاقی و کیمیاگری، وجود گدایان کشکول بدست، آداب لوطی‌گری ومشدیگری، و رواج فال‌بینی که هنوز همه آنها بیش‌و کم باقی است تا خانقاه و لنگروجنگ حیدری و نعمتی که تقریباً متروک شده است درهمه اینها آثار وجودی صوفیه محسوس است‌و شیوع تسبیح که اولین بار ذکرش در شعر ابونواس آمده است نیز ظاهراً از تأثیر صوفیه است ودرواقع اینهمه را می‌توان ازمیراث صوفیه بشمارآورد. در ورزش باستانی و تشکیلات زورخانه نیز نفوذ تصوف بارزست. نه فقط بعضی اصطلاحات پهلوانان مثل «مرشد» و «طهارت» و «رخصت» و «کسوت» و «ازار» و «حرمت لنگ» و «صفای قدم» صبغهٔ تصوف دارد بلکه دربعضی آداب ورزش باستانی نیز تأثیر تصوف پیداست. برخی پهلوانان قدیم‌مثل‌پوریای‌ولی که ظاهراًبیشتربه عنوان‌قتالی‌خوارزمی معروف است ازصوفیه بوده‌اند و تأثیر جوانمردان و اهل فتوت هم در تشکیلات‌زورخانه‌دیده میشود* درقصه‌های‌عامیانه نیزصوفیه غالباًمبشر سعادت و شفا دهندهٔ بیماری و گاه مظهرحق گوئی وبی‌نیازی هستند و بهرحال چهرهٔ آنها در افسانه‌ها و داستانها قابل ملاحظه است. گذشته ازین امور تصوف وآداب آن درلغات عامه و امثال وحکم عامیانه نیز تأثیرنهاده‌است. ازجمله ترکیباتی مثل: ابن الوقت، چله نشینی، اهل معرفت، فیض رسانی، درقبض بودن، فنافی‌الله شدن، خرقه‌تهی کردن کشکول گدایی، یاحق گفتن، و امثال آنها درزبان فارسی یادگار نفوذ و تأثیر مستمر تصوف است. چنانکه امثال وعبارات ذیل: برگ سبزی است تحفه درویش - بی‌پیر مرو تو درخرابات - چرت می‌زند بهتراز

مرشد - درویش هر کجا که شب آید سرای اوست - درویشی و دلخوشی - ده درویش در گلیمی بخسبند - شب دراز وقلندر بیدار (بیکار) - صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق - صوفیان در دمی دو عید کنند - یك مویز و چهل قلندر - نفس درویش حق است - هی هی جبلی قم قم - و نظائر آنها که درزبان فارسی کم نیست وبعضی از آنها نیز ازطریق ادب رسمی اخذ شده است بی شك تحت تأثیر نفوذ صوفیه در زبان عامه شایع شده است ودربیان میراث صوفیة و ازرش آن ناچار این جمله را باید به حساب گرفت

یادداشت‌ها

قلمرو عرفان

* ۱۰/ ـ رجوع شود به: *Van der Leeuw/488*

* ۱۰/ ـ احتمال آنکه آداب صوفیه از منابعی غیر اسلامی گرفته شده باشد البته هست ولیکن قول کسانی که دائم می کوشند تا هر گونه مناسبت درجزئیات را حاکی از وقوع تقلید واقتباس بدانند مبالغه آمیز است وناچار باینجا می کشد که گویی هریك از بنیاد های بشری را اول بار یك قوم اختراع کرده باشد. این طرز بیان، مسألهٔ منشأ ومبدأ هیچ اندیشه‌یی را حل نمی کند وبااین حساب دیگر برای اصالت وابتکار جایی باقی نمی‌ماند. نکته‌یی که نباید ازآن غافل بود این‌است که اقتضای محیط وطرز معیشت و مخصوصاً ساختمان ذهنی وجسمی موجودات در موارد مشابه تقریباً حاصل مشابه پدید می‌آورد چنانکه اسلام در یك دوره ازسیر تاریخ خویش بیش‌و کم بهمان معرفتی نائل شده‌است که آیین برهمنی یادین مسیحی دردوره‌یی شبیه آن ـ باتوجه باختلافهایی که بین آنها واسلام بوده‌است ـ نائل آمده است و درهر حال اصرار دراینکه هر گونه مشابهت جزئی درعقاید وآداب را دلیل براقتباس کردن یك قوم یایك فرقه ازقوم یافرقه دیگر بدانند دور ازاحتیاط است.

* ۱۰/ رجوع شود به : *Serouya, Mysticisme/8*
مقایسه شود با *Vezzani, Mysticisme/18*

* ۱۱/ نظریهٔ جیمس نیاز به نقد وبحث دارد، مثلا رجوع شود به :
Serouya, Mysticisme /8-9

* ۱۳/ باوجود تأکید درلزوم پیروی از پیغمبر که بیشتر متصوفه ازآن‌سخن رانده‌اند بازدر گفتار صوفیه‌ودراحوال مشایخ مکرراز تلقی واقعه والهام ربانی‌وسیر در مدارج شهود روحانی یاد شده است و این همه حاکی است از ادعای اتصال و ارتباط مستقیم صوفی باخدا . ازاینگونه استمعراج‌نامهٔ بایزید بسطامی (تذکرة ـ الاولیاء ۱/۶ـ۱۷۲) وبعضی شطحیات حلاج ، والهامات وواردات بعضی‌صوفیه مثل الهام وارد بربلال خواص (تذکرةالاولیاء ۱/ ۱۰۸) والهام وارد برجنید (تذکرة ـ الاولیاء ۲/ ۱۳) والهام وارد برابوالحسن خرقانی (۲/ ۲۱۲)، همچنین حکایات گونه‌گون بسیار درمثنوی مولوی ، چاپ نیکلسون ، مثل حلوا خریدن شیخ‌احمد خضرویه جهت غریمان بالهام حق ۲/ ۲۷۱ـ۲۶۸، الهام‌آمدن به‌شیخ اقطع ۹۸/۳ حکایت شیخ محمد سرزی ۵/ ۱۸۰ـ۱۷۱، نیزادعای حدثنی‌قلبی عن‌ربی که بعضی ازصوفیه کرده‌اند ، مثل ابوبکر کتانی (اسرارالتوحید / ۲۰۷) ودعوی اخذعلم‌از الهام که به بایزید و دیگران نسبت داده‌اند (نقدالعلم والعماء / ۳۱۰) همچنین دعاوی شگفت ابن‌عربی وامثال اوونیزقول به‌فنا وحلول واتحاد که بیش‌وکم درسخن صوفیه هست همه حکایت ازاعتقاد آنها بامکان ارتباط مستقیم وبلاواسطه بین‌انسان وخدا و به تعبیری دیگر از اندیشهٔ استغناءآنها از انبیاء دارد (نقدالعلم والعلماء / ۳۶۱) وباتوجه باقوال صوفیه درباب مدارج‌شریعت وطریقت وحقیقت این‌اعتقاد آنها - نزد خودشان - با مراعات اصل پیروی ازقرآن وپیغمبر نیز منافات ندارد حتی دربین صوفیه گاه کسانی بوده اند که‌مدعی‌میشده‌اند قرآن ورسول‌هردوحجابند وآنچه‌اصل‌است رابطهٔ بنده‌است با خدا (نقدالعلم‌والعلماء/ ۳۱۲) آنچه عرفان عام (*Mysticisme*) خوانده میشود نیز نزدسایرامم‌واقوام برهمین دعوی ارتباط‌مستقیم بین انسان ووجودی که کل وتام وقاهرولایتناهی وگاه خالق انسان‌نیز فرض‌میشود مبتنی است .

* ۱۵/ این موارد شباهت اگرنکته‌یی را روشن میکند این‌است که‌درنزد همهٔاقوام جهان چیزی شبیه‌به تصوف مسلمین‌هست وشاید دربین‌همه اقوام‌وامم‌جهان

نیز منشأ مشترکی دارد. برای مزید توضیح درین باب رجوع شود بهمین کتاب ۳۲-۳۶/

☼ ۱۷/ دربارهٔ مذاهب توتمیه وسایر ادیان بدوی، ونقد آراء فریزر، دورکهیم، ولوی برول درین باب رجوع شود به

F. Challaye, Histoire - Religions /15-40

وجهت توضیحات بیشتر راجع به وجود عرفان در ادیان بدوی رجوع شود به:

S. Sidney, Mysticim/9-17

☼ ۱۸/ Ulghen در جغتائی بمعنی عالی وقوی ومتین وعظیم است وبای Bai بمعنی بزرك وخان ر. ك بیوك ترك لغتی، برنجی جلد / ۴۳۰

* ۱۸/ Hastings, Mysticism, Vol 9/85

☼ / ۲۱ رسالهٔ مجمع البحرین داراشکوه حاکی ازین مناسبت وقرابت بین دوطریقه است.

* / ۲۲ راجع به پاتنجلی رجوع شود به مقالهٔ پرفسور ریتر درمجلهٔ یغما سال هفتم.

* ۲۲/ Hastings, Vol 9/85-86

* ۲۲/ Oldenberg, Bouddha /258

* ۲۳/ Challaye, Hist. Rel./90

* ۲۳ S. Spencer, Mysticism/125

☼ ۴۲/ سیر حکمت دراروپا ۱/ ۳۳-۳۰

* ۲۴/ Aristote, Métaphysique 7/6

* ۲۵ S. Spencer, Mysticism/143-149

* ۲۶/ S. Spencer, Op. cit, /148

☼ ۲۷/ محبت خدا درحق اسرائیل غالباً پدرانه است وگاه مثل محبت شوهرست درحق زن. یهوه عدالت را دوست میدارد و بمردم ساده وفقیر نیز محبت می‌ورزد. این معانی در کتب عهد عتیق خاصه مزامیر ویرمیاه بابیانی لطیف آمده است. بموجب تلمود و تعالیم ربانیم خداوند مردمان ساده وصلح جوی وکسانی را که محبوب همگانند دوست دارد. محبت انسان نسبت به یهوه نیز در سفر تثنیه بمنزلهٔ یك نوع حکم ووظیفه شرعی است. نزد خسیدیم قدیم منشأ محبت انسان بخدا ترس و خشیت است. بعقیدهٔ آن طایفه محبت خداوند خودخواهی وخودپرستی را درو جود انسان مقهور می کند وقلب اورا ازبهجت ومسرت روحانی می آکند.

☼ ۲۷/ رجوع شود به : *Hastings, Vol 9/108-113*

در باب خضر و ایلیا ومناسباتی که بین دعاوی عرفاء یهود و صوفیه ماهست نگاه کنید به :

Friedlaender, in Hastings, Vol 7 /694

* ۲۹/ خسیدیم (*Hassidim* یا *Chassidim* = زهاد ، اولیاء) نام فرقه‌یی‌است عرفانی که یکی از زهاد و اولیاء یهود مشهور به بشت *Besht* (۱۷۶۰ - ۱۷۰۰) در اواسط قرن هجدهم میلادی پدیدآورد . وی بنا برمشهور اهل کرامات هم بود وطریقهٔ او دراروپای شرقی‌رواج و شهرت تمام یافت. عنوان خسیدیم درحدود قرن سوم و چهارم قبل ازمیلاد نیز معرف فرقه‌یی از زهاد یهود بوده است که دررعایت مناسك وآداب شرعی دقت واهتمام بسیارداشته‌اند. درباب احتمال ارتباط این فرقهٔ اخیر با فرقهٔ اسنی هم بحث بسیارشده است اما حقیقت مطلب هنوز محقق نیست.

* ۲۹/ - *S. Spencer, Mysticism! 215*

* ۲۹/ - *Serouya, Mysticisme/77*

* ۳۰/- رجوع شود به *Deniy l,areopagite*
Noms divins, Chapt. IV

* ۳۱/ - *Gilson, Phil. Moyen_Age/298*

☼ ۳۱/ - *Ibid*

*/ ۳۲ - چنانکه احوال سن فرانسوا داسیز *St. François d,Assise* (۱۲۲۶-۱۱۸۲) که وجودش مظهر عشق و ایثار مسیحی و نمایندهٔ فقرعیسوی است ازبعضی‌جهات یادآور احوال شیخ‌شبلی ومعروف کرخی‌است وسانتاترزا *Santa-Theresa* (۱۵۸۲-۱۵۱۵) از حیث سادگی زاهدانه و ذوق محبت رابعهٔ عدویهٔ را بخاطر می‌آورد .

*/ ۳٤ کار کن درکار که باشد نهان — تو برو در کار که بینش عیان
کار که چون‌جای‌باش‌عامل‌است — آنك‌بیرون‌است ازوی‌غافل‌است
پس درآ درکار که یعنی عدم — تا به بینی صنع و صانع را بهم

مثنوی، طبع نیکلسون ۲۸۸/۲

*/ ۳۵ - نقدالنصوص ٦٤/ ، مقایسه شود باتحقیقات برگسون:

Bergson, Evolution Createrice, Chap II

دربیان‌اهمیت طریقهٔ کشف وشهود، صوفیه سخنان بسیاردارند وتمثیل‌معروف مسابقهٔ بین نقاشان چینی ونقاشان رومی نیز که درادب فارسی انعکاس وجلوهٔ روشن‌و زیبائی یافته است دربیان اهمیت این نوع معرفت است. رك: مآخذ قصص ۳۵-۳۳

*۳۶/ انسان کامل، نسفی/ ۱۳

*۳۷/ ـ کتاب اللمع / ۸۱ـ۸۰

زهد و محبت

*۴۱/ ـ اللمع/ ۴۳

*۴۳/ ـ شرح تعرف ۹۲/۲

*۴۲/ ـ شرح تعرف ۱۰۱/۲

*۴۲/ ـ شرح تعرف ۱۲۶/۲

*۴۳/ ـ انا عرضنا الامانةعلی السموات و الارض فابین ان یحملنها واشفقن منها و حملها الانسان انه‌کان ظلوماً جهولا. قرآن (الاحزاب) ۷۲/۳۳ . مقایسه شود با کلام شاعر (حافظ ، قزوینی ۱۲۵)

آسمان بار امانت نتوانست کشید   قرعهٔ فال بنام من دیوانه زدند

درباب میثاق رجوع شود به قرآن شریف ۹/۵۷ و تفسیر جلالین/ ۷۱۵ و راجع به بحثی که درین باب هست مراجعه کنید به : تفسیر کبیر امام فخر، طبع عبدالرحمن محمد، مصر ۲۱۷/۲۹

*۴۳/ ـ ازجمله درقرآن کریم هست: وجوه یومئذ ناضره‌الی ربها ناظره (۷۵/۲۲)
همچنین درباب رؤیت در حدیث نبوی‌آمده است که : انکم سترون ربکم کماترون هذا القمر. صحیح بخاری ، ۱۱۱/۱ (طبع مصر ۱۳۵۵) ، واین‌حدیث باحذف لفظ قمر درسنن ابی داود ۵۳۵/۲ (قاهره ۱۹۵۲) هم آمده است .

*۴۳/ ـ در قرآن‌آمده است (۱۶۱/۲) ولله المشرق و المغرب فاینماتولوافثم وجه‌الله .

*۴۴/ ـ ولقد خلقنا الانسان ونعلم ماتوسوس به‌نفسه ونحن اقرب‌الیه من‌حبل‌الورید قرآن (ق) ۱۶/۵۰ مقایسه شود با : واذاسألك عبادی فانی قریب . بقره ۱۸۶/۲

*۴۴/ ـ در قرآن آمده است : فسوف یأتی‌الله بقوم یحبهم و یحبونه . . . (مائده) ۵۴/۵ مقایسه شود با : قل‌ان کنتم تحبون‌الله فاتبعونی یحببکم‌الله... (آل عمران) ۳۱/۳

*۴۴/ در روایات صوفیه آمده است : مایسعنی ارضی ولاسمائی ویسعنی قلب عبدی‌ـ المؤمن، اللمع/۵۹۴ مقایسه شود با احیاء غزالی ۱۲/۳ و اتحاف‌الساده ۲۳۴/۷

همچنین از روایات صوفیه است : لایزال العبد یتقرب الیّ بالنوافل حتی یحبنی واحبه فاذا احببته کنت‌له سمعاً و بصراً فبی یبصروبی‌یسمع . رسالة القشیریه ۴۲/ مقایسه شود با اللمع /۸۸ که درآن قسمت اخیر روایت چنین‌آمده است ... فاذا احببته کنت عینه التی‌یبصربها وسمعه‌الذی یسمع به ویده‌التی یبطش بها. همچنین رجوع شود به طبقات الکبری ، امام شعرانی ۱۱/۱ . برای صورتی ازین روایت که درکتب امامیه آمده است رجوع شود به : وسائل ، کتاب الصلوة : باب‌تأکد استحباب المداومة علی‌النوافل .

*۴۷/ ـ اللمع/۴۳ـ۴۲

*۴۷/ ـ اللمع/۴۲

*۴۷/ ـ قول ابوریحان بیرونی است (ماللهند/۱۶) که صوفیه منسوبند به «سوف» یعنی حکمت ، وکسانی هم که تصوف را با تئوسوفی یکی پنداشته‌اند همین لفظ را اصل و منشأ اسم قوم دانسته‌اند. نولدکه فرض اشتقاق نام صوفیه را از«سوف» یونانی بعید شمرده است و ازجمله دلیل‌آورده است که حوف سیگمای یونانی در عربی به صاد تعریب نشده است بعضی محققان دیگر هم نظر نولدکه را تأیید کرده‌اند .

*۴۷/ ـ درباب اقوال گونه‌گون که راجع باشتقاق این لفظ آمده است رجوع شود به : غنی ، تاریخ تصوف /۴۶ـ۳۷؛ همائی ، مقدمهٔ مصباح‌الهدایه /۸۲ ـ ۶۲ و مقایسه شود بامقالهٔ نولدکه مندرج درمجلهٔ شرقشناسان آلمان که دریادداشت قبل بدان اشارت رفت :

Noeldeke, ZDMG/1891

درهرحال پوشیدن‌لباس صوف ازقدیم نزدزهاد بمنزلهٔ شعاری بوده‌است حتی درافسانه‌های ایران‌لهراسب چون خواست انزوا اختیارکند پشمینه پوشیدبموجب روایات اسلامی عیسی‌ویحیی نیز هردو پشمینه پوشی گزیده بودند. عبدالله‌بن‌معاویه از اولاد جعفربن ابی‌طالب وقتی بریزیدبن ولید خروج کرد صوف پوشید تاخودرا بلباس اهل خیردرآورد (مقاتل‌الطالبیین/۶۶) وگویند امام صادق هم درزیرجامهٔ خزکه برای خلق می‌پوشید پلاس پشمین‌برتن‌می کرد، برای حق جل ثنائه . شرح تعرف ۵۲/۱

* ۴۸ ـ شرح تعرف ۶۰/۱

*۴۹/ ـ عقدالفرید ۳۴۴/۳

*/۵۰ ـ شرح تعرف ۶۱/۱

*/۵۱ . مروج‌الذهب ۳۲۸/۲

*/۵۱ ـ فصول‌المهمه /۲۶۹ مقایسه شود باغنی، تاریخ تصوف /۴۴

*/۵۳ ـ تجارب‌السلف/۱۲

*/۵۴ ـ مثل کارادوو ، لامنس ، ومخصوصاً تورآندرا. درواقع باوجود منع وتحذیر رسول ازرهبانیت (مثلا درمورد عثمان‌بن‌مظعون) وباوقوع تحاشی صحابه ازرهبانیت روایاتی که صوفیه از عیسی وزهد و کرامات او نقل کردند و روابطی که آن‌طایفه با راهبان وعباد نصاری داشته‌اند در تاریخ تصوف اسلامی قابل توجه است . درباب قرائن و شواهدی که حاکی از تأثیر مسیحیت در تصوف است رجوع شود به *Tor Andrae, Islamische Mystiker 13-43*

*/۵۵ ـ شرح تعرف ۳۶/۱ و ۶۱ـ۶۰ مقایسه شود با اللمع ۴-۱۸۳

*/۵۵ ـ حلیة‌الاولیاء ۱۱۸/۱

*/۵۶ ـ حلیة‌الاولیاء ۱۴۱/۱ـ۱۴۴

*/۵۶ ـ طبقات شعرانی ۲۳/۱

*/۵۶ ـ حلیة‌الاولیاء ۲۷۷/۱

*/۶۱ ـ ابن خلکان ۳۵۴/۱

*/۶۱ ـ ابن خلکان ۵/۱ـ۳۵۴

*/۶۲ ـ ابن اثیر ،کامل ۱۳۳/۵ مقایسه شود با العقدالفرید ۳۶۳/۱

*/۶۲ - شرح تعرف ۵۳/۱ مقایسه شود با تاریخ گزیده /۶۳۶

*/۶۴ - ابن‌خلکان ۱۲۸/۲

*/۶۴ - تذکرة‌الاولیاء ۱۹۴/۱

*/۶۵ - طبقات شعرانی ۴۷/۱

*/۶۹ ـ تذکرة‌الاولیاء ۲۷۳/۱

*/۶۹ ـ شرح تعرف ۱۳/۱

*/۷۱ ابن خلکان ۲۲۰/۴

*/۷۲ ـ ابن‌خلکان ۳۴۸/۱

*/۷۲ ـ مؤلف الفهرست محاسبی را از زهاد متکلمین خوانده است و گوید کتابهای بسیارداشته درزهد و دراصول دیانت و رد برمعتزله (/ص۲۶۱) درباب تألیفات او رجوع شود برساله‌یی که هـ . ریشردرین باب تألیف کرده است .

*/۷۳ ـ کشف‌المحجوب /۱۳۴

*/۷۳ ـ مقایسه شود با فیه‌مافیه /۱۲۸

*/۷۳ ـ اللمع /۲۳۵

*/۷۵ ـ رجوع شود *Dozy, l,islamisme/324*

*/۷۸ ـ ابن‌خلکان ۱/۴۰۷

*/۸۲ ـ مکاتبات شیخ ابوسعید وابن‌سینا در کشکول بهائی‌وطرائق الحقایق نقل‌شده حکایت ملاقات هم در اسرار التوحید هست/۱۵۹ بنابرمشهور درجواب این رباعی منسوب بابن سینا :

ماییم بلطف او تو لا کرده — وز طاعت و معصیت تبرا کرده
آنجا که عنایت تو باشد باشد — نا کرده‌چو کرده کرده‌چون‌نا کرده

شیخ‌ابوسعید چنین گفته است :

ای نیك نکرده و بدیها کرده — و آنگاه بلطف او تو لا کرده
برعفو مکن تکیه که هر گز نبود — نا کرده‌چو کرده کرده‌چون‌نا کرده

شیخ و خانقاه

*/۸۸ ـ راحة‌الصدور /۹۹-۹۸

*/۸۸ ـ نفحات /۴۲۶، مقایسه شود باتاریخ گزیده /۶۶۸

*/۸۹ ـ تاریخ وصاف ۲/۱۶۰-۱۵۹

*/۹۰ـ درباب سلسلهٔ کبرویه مراجعه شودبتحقیقات‌فریتزمایردرمقدمهٔ آلمانی کتاب فوایح‌الجمال ، وتحقیقات بدیع‌الزمان فروزانفر درشرح احوال عطار نیشابوری. همچنین رجوع شود بطرائق‌الحقایق ۲/۱۵۴-۱۴۹

*/۹۱ ـ نفحات /۴۶۵، ایضاً ۵۹۰، مقایسه شود بابدیع‌الزمان فروزانفر،شرح حال مولوی /۵۳

*/۹۲ـ مکاتبات رشیدی/۳۰۹درباب‌مکاتبات رشیدی نیزرجوع‌شود به‌ازسعدی تاجامی /٤ـ۱۰۳، و راجع بمقامات شیخ صفی‌الدین مخصوصاً رجوع شود به صفوة‌الصفا

*/۹۲ ـ و درین باره بین شیخ عبدالرزاق کاشانی و شیخ عـلاءالدوله مکاتبات شده است . رجوع به نفحات الانس /۴۹۱ـ۴۸۲

*۹۳/ شاه خلیل‌الله پسر شاه نعمة‌الله بدعوت سلاطین بهمنی بدکن رفت وانجا با خانوادهٔ سلطنت وصلت یافت بعضی اخلاف اودردکن صاحب مقامات ظاهری‌هم‌شدند جمعی نیز ازآنجا به یزد و کرمان بازآمدند. رجوع شود به:

طرائق الحقایق ۳/۴۴-۳۸ وهمچنین ۳/۷۲-۷۱

*/ ۹۴ غیر از حشویه و ظـاهریه اکابر اهـل سنت و همچنین شیعه و معتزله نیز هریك بجهات واسباب دیگر باصوفیه اختلاف نظر داشته‌اند. مثلا رجوع شود به نقدالعلم والعلماء، تبصرة‌العوام، حدیقة‌الشیعه، کسراصنام‌الجاهلیة، رسالهٔ‌خیراتیه وجزآنها. همچنین مراجعه شودبه:

Gibb, Mohámmedanism /134-153

*۹٤/ چنانکه معین‌الدین پروانه برای فخرالدین عراقی درتوقات خانقاه ساخت و غالباً بتن خویش درمجالس جلال‌الدین مولوی نیز حاضرمیشد.

*۹۵/ مثل آنکه شیخ زکریای مولتانی فخرالدین عراقی‌را قبل‌از پایان اربعین‌از خلوت برآورد. رجوع شودبه کلیات عراقی، دیباچه ۸/ ومقدمه ۵۲/

*۹۶/ خاکساریه فرقه‌یی هستند از فقراء که منسوبند بدرویشی موسوم به سید جلال‌الدین حیدر وازین‌روجلالی‌هم خوانده میشوند. فقرای‌این طایفه بیشتر «طالب» و «سائل» هستند و بمناقب خوانی روزگار بسر می‌برند. مراسم سخنوری و سردمداری هم غالبا کارآنهاست. خاکساریه در طهران وخراسان وفارس وبعضی بلاد دیگر پراکنده‌اند و مخصوصاً در اواخر عهد قاجاریه شهرت داشته‌اند. برای اطلاعات بیشتر ازاحوال فعلی‌آنها رجوع شود به: تحفهٔ درویش، وگنجینهٔ اولیاء تألیف معصومعلی‌شاه مدرسی عالم که مشحونست از خرافات و قصه‌ها

*۹۷/ رجوع شود به *Arberry, Sufism/84-85*

در واقع تجرد صوفی وتأهل اوهردو برای حق است. رجوع شود به عوارف المعارف سهروردی ۱۲٤/-۱۱۶

*۹۷/ ازجمله ابن‌بطوطه درشرح مسافرتهای خویش همه‌جا از خانقاه ها ورباطهای صوفیه سخن می‌دارد، وهمچنین است سیاحت‌نامه های متأخرین‌مثل‌بستان‌السیاحه، وسفرنامهٔ حاجی‌پیرزاده، وجزآنها

* رجوع شودبه: *Guillaume, Islam/152*

Gibb, Mohammedanism/161

*۹۸/ برای فهرست سلسله های طریقت رجوع شود به کتاب طرائق‌الحقایق جلد

دوم ونیزدرالتراث الروحی/۱۸۰-۱۷۶ ودرمقاله ماسینون دردایرة المعارف اسلامی مطالبی هست که خالی ازخلط واشتباه نیست . همچنین رجوع شودبه:

Browne, The Dervishes/49-80,459-483

Gibb, Mohammedanism/147-164

☼۹۹/ عیساویه یا عیساوه فرقه‌یی هستند از صوفیه ، که‌درشمال افریقاخاصه‌مراکش زوایا وتشکیلات دارند . این طایفه منسوبند به صوفئی ـ نامش‌محمدبن عیسی- که درقرن دهم‌هجری می‌زیسته‌است وازاعراب اندلس‌بوده. عیساویه درفاس‌ومکناسه و وتونس والجزایر وحتی طرابلس شهرت ونفوذ داشته‌اند. شهرت آنها مخصوصاً بسبب اعمال غریب آنهاست : این طایفه در بعضی مراسم جشن‌های خویش گوشت خام را حتی باپوست و موی می‌خورند ، ودر مواقع بروز طاعون بی‌ترس و احتیاط میان بیماران می‌روند ومخلصانه‌درعلاج وتداوی آنها میکوشندواین نکته اخیرازاسباب محبوبیت آنها بوده است دربین عامه . رقص‌های دسته جمعی آنهاهم که به بیخودی میانجامد و در آن حال عقرب زنده و خرده شیشه را می‌بلعند و خنجر ونشتر را ببدن فرو می کنند معروف است .

☼/ ۱۰۵ کشف‌المحجوب/ ۱٦٤ و۳۳٤ مقایسه‌شود با الفرق بین‌الفرق/ ۷ـ۱٥٦

☼۱۵۰/ رجوع شودبه *SH.E.I.PP 214-215*

☼۱۰٦/ سیاحت نامهٔ ابن‌بطوطه ، ترجمهٔ فارسی /۲۳-۲۲ سابقهٔ استعمال لفظ‌قلندر در فارسی قدیم‌است . مثلاباباطاهر : موآن رندم که نامم بی‌قلندر، واسرارالتوحید باکی گویی ، قلندری وغم عم (ص۵۹) - دردیوان سنائی وعطار وعراقی وسعدی نیز لفظ قلندر مکرر بکاررفته است .

☼۱۰۷/ در واقع ملامتیه لازمهٔ اخلاص را نادیدن خلق و پوشیدن احوال خویش‌از دیگران می‌شمرند از این روهر گونه دعوی را ریا میدانند وازآن اجتناب‌دارند. رجوع شود به عوارف المعارف/٥٥ـ٥٤

☼۱۰۷/ فتوحات ۳/٤٦

☼۱۰۸/ عوارف‌المعارف /٥٤

☼۱۰۸/ کشف‌المحجوب /۱۸۳

☼۱۰۹/ چنانکه بیان محیی‌الدین‌بن‌عربی هم درباب این طایفه بوجه دیگرمبالغه آمیزست .

☼/ ۱۱۰ سلمی ، رسالة‌الملامتیه ۹۹و۱۱۹ـ۱۱۸

☆/ ۱۱۱ انسان کامل ، عزیز نسفی/ ٤
☆/ ۱۱۱ انسان کامل . عزیز نسفی/ ۳
☆/۱۱۱ انسان کامل ، عزیزنسفی/ ٥
☆/۱۱۳ انسان کامل/ ۳۱۷ مقایسه شود با تاریخ گزیده/ ٦٧٨
☆/۱۱٤ رجوع شود به : *Tritton, Islam /49*
☆/۱۱٦ کشف المحجوب/ ٤١٦ قطعهٔ ابوالعلاء معری، ارشاد ۲/ ۱۸٥ درین باب معروف است :

اری جیل التصوف شرجیل — فقل لهم و اهـون بالحلول
اقال الله حین عبد تموه — کلوا اکل البهائم وارقصوالی

☆/۱۱٦ اللمع/ ٤-۳٦۳
*/ ۱۱۷ ابن خلکان ۱/ ۲-۲۸۱
*/۱۱۷ مرآة الزمان ۱/ ۸-۲٦۷
☆/ ۱۱۸ اهل حق و همچنین اهل حقیقت از القابی است که صوفیه خودرا بدان ممتاز کرده‌اند ، درمقابل علماء واهل شریعت که صوفیه آنها را اهل صورت واهل ظاهر می‌خوانده‌اند .
☆/۱۱۸ ولادیمیر مینورسکی تحقیقات مختلف درین باب بالسنهٔ روسی (۱۹۱۱) وفرانسوی (۱۹۲۱) دارد که ذکر آن در *Ei(2)* آمده است . درباب سایر تحقیقاتی نیز که راجع باهل حق شده است بهمان مقاله رجوع شود.
☆/ ۱۲۰ نصرالله فلسفی ، زندگی شاه عباس اول ، ج ۱/ ۱۸٥
☆/ ۱۲۰ قطب بن محیی جهرمی از عرفاء وصوفیه معروف فارس بوده است ، دراوایل عهدصفوی وخانقاه مریدان او اخوان آباد نام داشته‌است، تقریبا دریك فرسخی جهرم. مکاتیب قطب که مشتمل برحدود ۷۸۳ مکتوبست باقی‌است و حاوی مواعظ اخلاقی و عرفانی اوست . طرائق ۳/ ٦٦

حکمت صوفیه

*/ ۱۲۴ فیه ما فیه/ ۹۲
☆/ ۱۲۵ در بارهٔ لفظ حق رجوع شود به تفسیر بیضاوی ، طبع فلیشر **Fleischer** ج۱/ ۴۱۴ ، مقایسه شود با تعریفات جرجانی ۷۹/

☆/۱۲۷ رجوع شود به *Nicholson. in SH.EI/141*

*/۱۳۰ الیواقیت والجواهر، طبع بولاق/۸۰

*/۱۳۳ ازمعروف کرخی سئوال کردند ازمحبت گفت محبت نه‌ازتعلیم خلق‌است که محبت‌ازموهبت حق‌است وازفضل او، (تذکرةالاولیاء عطار۱/۲۷۲). ومورد دیگر همچینن ازبایزید بسطامی آمده است که «کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق. ایضا تذکرةاولیاء (۱/۱۶۳)

☆/۱۳۴ راجع باهمیت عشق ومحبت، امام‌غزالی دراحیاء العلوم بحث جالبی‌دارد.نیز رجوع شو به دکتر غنی تاریخ تصوف /۳۴۶ـ ۳۲۵ ودکتررجائی ، فرهنگ‌اشعار حافظ/۵۷۰ـ۵۲۱همچنین مقایسه شود با :

Nicholson; Mystics of Islam. PP 102_119

Gardet, L. La Connaissance et l,Amour.

☆/ ۱۳۸ نامهٔ محیی‌الدین بامام فخر، درکشکول بهائی ۳۶ـ ۳۵ نقل شده‌است

☆/۱۳۹ عمر فروخ، التصوف /۱۷۱

☆/۱۴۰ کتاب نیبرك *Nyberg, H.S.* موسوم است به :

Kienere Schriften des Ibn Arabi ودرلیدن ۱۹۱۹ طبع شده است .

☆/ ۱۴۴ زکی مبارك، التصوف الاسلامی ج۲/۱۶۸

☆/۱۴۴ دربین محققان اروپایی که راجع بابن‌عربی ویا آثار اوبحث کرده‌اند نام چندتن مخصوصاً درخور ذکرست . یکی نیکلسون معروف که ترجمان الاشواق را باشرح‌وترجمهٔ انگلیسی‌طبع کرده‌است، دیگرآسین‌پالاسیو که تحقیقات زیاد راجع باحوال وعقایداو کرده وسعی کرده‌است، نشان‌دهد که عقاید محیی‌الدین رنك‌عرفان مسیحی‌دارد و همچنین توجه کرده است که بعضی‌آراء محیی‌الدین خاصه‌آنچه که وی راجع‌بشك درارزش عقل اظهار کرده‌است، بابعضی سخنان دکارت مناسبت دارد. دیگرکارادو و وست که در کتاب«متفکران‌اسلام» شرحی‌درباب وی نوشته وبااستفاده ازتحقیقات‌آسین‌پالاسیو ودیگران‌بعضی‌آراء وعقایداورا باسخنان ریمون اول‌حکیم اروپائی مائه سیزدهم وچهاردهم میلادی مقایسه نموده‌است. دیگرآنخل گونتسالس پالنتسیا = *Angel Gonzalez Palenzia* ، محقق‌اسپانیایی‌است که «تاریخ ادب اندلس» نوشته است واوعقاید محیی‌الدین‌را عالی‌ترین‌صورت تجسم وتمثل حکمت افلاطونیان جدید دربین‌مسلمانان می‌داند. همچنین از خواجه‌خان ازعلماء هندکه فصوص‌الحکم را تحت عنوان *The Wisdom of the Prophets* بانگلیسی‌ترجمه

کرده (مدرس ۱۹۲۹) واز بورکهارت *Burckhardt* که آن را تحت عنوان *Les Sagesses des Prophetes* بفرانسوی درآورده (پاریس ۱۹۵۵) دراینجا مناسب است که نامی برده‌شود .

✡/ ۱۴۴ عفیفی ، فصوص الحکم/ ۸

✡/ ۱۴۷ بیرون دوید یار ز خلوتگه شهود
خود را بشکل جمله جهان خود بخود نمود
با آنکه شدغنی همه عالم زگنج او
یکجو ازو نکاست نه در وی جوی فزود

✡/ ۱۴۹ الاتقان سیوطی ، مصر ۱۹۲۵ ج۲/ ۱۷۳

✡/ ۱۴۹ غزالی ، فیصل التفرقه/ ۶۵-۶۳

✱/ ۱۴۹ ابن تیمیه ، الاکلیل/ ۱۵-۱۳،۳٤

✱/ ۱۵۰ اسرارالتوحید / ۲٤،۲۰۱،۲۳٦ مقایسه شود بااللمع/ ۹۰

✡/ ۱۵۰ رجوع‌شود *Arberry, Sufism, Handbuch/458*
مقایسه شود با *Goldziher, Dogme/88,274*

✡/ ۱۵۰ مثنوی ، طبع نیکلسون ، دفترسوم/ ۲۴۳

✱/ ۱۵۱ حکمة‌الاشراق /۹،۱۱،۲٦۰-۲۵۷ ومقایسه شود با
Carra de Vaux, Penseurs, Vol 4/94

✱ /۱۵۱ *H.Corbin, Avicenne et récit. Vis./319*

✡/ ۱۵۲ رسائل اخوان‌الصفا ج۱/ ۱

✱/ ۱۵۲ رجوع شود به *Pines, La philosophie Orientale*

✱/ ۱۵۲ رجوع شود به *Corbin, Suhravardi /12*

✱/ ۱۵۳ رجوع شود ایضاً به *Ibid/21*

✱/ ۱۵۴ حکمة‌الاشراق، طبع ه . کوربین/ ۱۱

✡/ ۱۵٦ رجوع شودبه کشف الظنون ج۱/ ٦۸۵

✱/ ۱۵٦ در باب حکمت سهروردی تحقیقات ه . کوربن حاوی اطلاعات عمیق‌و سودمندست . همچنین مقالهٔ نیکلسون دردائرة‌المعارف هیستنگس دربن‌باره متضمن نکات‌مهم است.

دفتر صوفی

✡/ ۱۵۹ با کاروان حله / ۱۹۹ مقایسه شودبا:

Happold, Mysticism/146-181

✲/ ۱۶۵ مقایسه شود بامقالهٔ نیکلسون درمیراث اسلام :

Legacy of Islam, Oxford, 1952/210

✡/ ۱۶۶ نفحات الانس/ ۵۴۲

✲/ ۱۶۶ با کاروان حله/ ۱۸۲، مقایسه شودبا فروزانفرشرح احوال عطارنیشابوری ۱۹-۳۸/

✡/ ۱۷۰ با کاروان‌حله/ ۲۱۱

✡/ ۱۷۱ اللمع /۴-۳۶۳ مقایسه شود با کشف‌المحجوب /۵۲۰- ۵۱۷

✲/ ۱۷۲ اللمع /۴-۳۶۳، رسالهٔ قشیریه/ ۱۵۲

✡/ ۱۷۲ کشف‌المحجوب/ ۵۳۸ ؛ اللمع/ ۳۵۷ و۴-۳۷۲

✡/ ۱۷۳ اسرارالتوحید/ ۳-۱۴۲

✡/ ۱۷۴ بموجب حالات و سخنان ابوسعید /۵۹ بیشتر اشعاری که شیخ برمنبر می‌خوانده‌است ازدیگران خاصه پیر ابوالقاسم بشربوده‌است، در اسرارالتوحید هم گفته شده است که شیخ را پروای تفکر در بیت نبود ، جز بیتی که برپشت رقعهٔ درویشی- نامش‌حمزةالتراب - نوشت.(/۱۶۶) این‌روایات‌البته محل‌تردیدست‌وظاهر آنست که همه‌را بقصد تنزیه وتبرئهٔ شیخ ازاشتغال بشعروشاعری ساخته اندو گویی این‌را دون شأن شیخ می‌شمرده‌اند.

✲/ ۱۷۴ اسرار التوحید/ ۲۲۲

✲/ ۱۸۳ کیمیای سعادت چاپ هند /۲-۱۷۱

✲/ ۱۸۵ درباب منشأ اصطلاحات صوفیه‌رجوع شودبه:

Massignon, Lexique.

تصوف در ترازو

✲/ ۱۸۹ قندیه/ ۴۷ - دربارهٔ بابارتن ومآخذ احوال او رجوع شود به حواشی‌علامهٔ قزوینی برشد الازار / ۲۳۱

*/ ۱۸۹ طبقات شعرانی ۱/۱۸۵

*/ ۱۸۹ طبقات شعرانی ۱/۱۸۷

*/ ۱۸۹ نفحات الانس/۴۲۷

*/ ۱۸۹ شعرانی۲/۸۴

*/ ۱۸۹ شرح تعرف ۱/۱۰۰

*/ ۱۹۰ شعرانی ، انوارالقدسیه درهامش طبقات الکبری۱/۱ ۶

*/ ۱۹۱ تذکرةالاولیاغ ۱/۹۳

*/ ۱۹۲ کلیات عراقی، مقدمه/۵۰-۴۹

*/ ۱۹۳ ثمارالقلوب/۱۷۶-۱۷۴

*/ ۱۹۳ رسالهٔ قشیریه/۳۰

*/ ۱۹۳ مثنوی۲/۲۵۵

*/ ۱۹۳ تبصرةالعوام /۳-۱۳۲

*/ ۱۹۳ اللمع /۵۰۲

*/ ۱۹۴ طبقات شعرانی ۱/۱۵

*/ ۱۹۴ اللمع /۵۰۰-۴۹۸

☆/ ۱۹۴ طبقات شعرانی ۱/۶۵

*/ ۱۹۴ طبقات شعرانی۱/۱۵

*/ ۱۹۴ طبقات شعرانی ۱/۴-۱۴۳

*/ ۱۹۴ رسالهٔ قشیریه ۱۸/

*/ ۱۹۵ شرح تعرف ۱/۶۰

*/ ۱۹۵ کشف‌المحجوب /۲۶۰- ۲۵۹

*/ ۱۹۶ تذکرة الاولیاء ۱/۱۰۳

☆/ ۱۹۶ طبقات شعرانی ۱/۱۱۰

*/ ۱۹۶ نفحات‌الانس ۲۶٤

*/ ۱۹۶ طبقات شعرانی ۲/۱۳

*/ ۱۹۶ یعنی درندگان گزیدندش و او ازآن بمرد . رسالهٔ قشیریه/۱۷

*/ ۱۹۷ طبقات شعرانی ۱/۱۴۳

*/ ۱۹۷ ابن خلکان۳/۴۳۰

*/ ۱۹۷ نفحات‌الانس/۴۰۰

*/ ۱۹۷ طبقات شعرانی ۱/ ۷۹

*/ ۱۹۷ طبقات شعرانی ۱/ ۱۴۱

*/ ۱۹۷ طبقات شعرانی ۱/ ۱۴۳

*/ ۱۹۷ کشف المحجوب / ۵۶

*/ ۱۹۸ ابن خلکان ۱/ ۳۹۶

*/ ۱۹۸ در واقع فقهاء درقدیم گاه زیاده مزاحم و معارض سلاطین میشدند و گاه آنهارا تکفیرمی کردند، چنانکه یك تن ازسلاطین آل خاقان بتحریك وفتوای فقها کشته شد، همچنین قاضی ترمذی نیزغیاث‌الدین کیخسرو سلجوقی پادشاه سلجوقی روم‌را بسبب ارتباط وانتساب بنصاری مخلوع شمرد ومنجرشد بعصیان امرا، رجوع شود به مختصرابن بی‌بی/ ۳۲

*/ ۱۹۸ مختصر ابن‌بی‌بی/ ۹۵

*/ ۱۹۸ حبیب‌السیر ۴/ ۱۰۹

*/ ۱۹۹ درباب ابن عبدالرزاق صنعانی که صوفیه حکایت معروف شیخ صنعان را برای اوبرساخته‌اند رجوع شود به مقالهٔ نگارنده راجع باحوال واشعار شیخ عطار (قسمت سوم) ، مجلهٔ راهنمای کتاب سال‌ششم ، و همچنین به : کاروان حله /۱۹۹-۱۹۱

*/ ۱۹۹ نقدالعلم والعلماء/ ۱۱

*/ ۱۹۹ مدارج‌السالکین ۲/ ۲۵۸ مقایسه شود با :
نقدالعلم والعلماء / ۳۱۴-۳۱۳ و ۳۱۷

*/ ۱۹۹ نقدالعلم والعلماء / ۳۱۷ ، و مقایسه شود با گفتهٔ ابوعبدالله بن خفیف ، همان کتاب/ ۳۱۸

*/ ۲۰۰ مدارج السالکین ۲/ ۲۰۲و۲۵۸

*/ ۲۰۰ ابن‌قیم‌الجوزیه ، عبدالعظیم عبدالسلام شرف‌الدین/ ۳۸۷ - ۳۸۴

*/ ۲۰۲ ابن‌حزم، الفصل ٤/ ۲۲٦

*/ ۲۰۳ رجوع شود به : *Massignon, Lexique/15*

*/ ۲۰۳ مثلا رجوع شود به مصباح‌الهدایه / ۲۴۰

*/ ۲۰٤ مروج‌الذهب ۲/ ۵۵۸

*/ ۲۰٤ مرآة الزمان ۲/ ۳-۵۸۲

*/ ۲۰٤ تاریخ گزیده / ٦٦۹

*/ ۲۰۴ اشارهٔ سعدی ممکن است باو وامثال اوباشد آنجا که در گلستان باب اول، چاپ قریب/۳۵ گوید:

مبین آن بی‌حمیت را که هرگز نخواهد دید روی نیکبختی
که آسانی گزیند خویشتن را زن و فرزند بگذارد بسختی

*/ ۲۰۵ جلال همائی، مقدمهٔ مصباح الهدایه/۱۰۹-۹۶
*/ ۲۰۶ طبقات شعرانی ۱/ ۹۰
*/ ۲۰۶ ابن خلکان ۶/ ۷۶
*/ ۲۰۷ تذکرة الاولیاء ۱/ ۵
*/ ۲۰۷ طبقات شعرانی ۱/ ۱۸۸
*/ ۲۰۷ نقدالعلم والعلماء/ ۳۱۸
*/ ۲۰۸ باکاروان حله/ ۱۹۴-۱۹۲
*/ ۲۰۸ رجوع شودبه: تذکرة الاولیاء ۱/ ۴۱۷ مقایسه شود با اسرارالتوحید/ ۲۰۷
*/ ۲۰۹ *Happold' Mysticism/40*
*/ ۲۱۰ رجوع شود به مقالهٔ نگارنده، تاریخ الاخوة فی العالم، مجلة الاخاء، اطلاعات العربیه، العدد ۸، السنة الاولی، ۱۹۶۱
*/ ۲۱۰ مثلارجوع شودبه کشف المحجوب هجویری داستان سئوال وجواب حمدون قصار و نوح عیار/ ۱۸۳ همچنین در اسرارالتوحید داستان ابوسعید در حمام و سئوال درویشی از او که جوانمردی چیست/ ۲۲۳ نیز سئوال کسی از شیخ که فتوت چیست؟/ ۲۲۴
*/ ۲۱۱ سلمی، رسالة الملامتیه/ ۱۱۸
*/ ۲۱۲ مختصر ابن بی‌بی/ ۵۹
*/ ۲۱۲ فتیان و عیاران نیز مانند صوفیه نزد متشرعه و فقهاء مطعون بوده‌اند. رجوع شود به نقدالعلم والعلماء/ ۳۷۹-۳۷۸
*/ ۲۱۳ مختصر ابن بی‌بی/ ۲۳۱-۲۲۷
*/ ۲۱۴ خواندمیر، حبیب السیر، طهران، خیام ج ۳/ ۳۶۲ مقایسه شودباپطروشفسکی نهضت سربداران درخراسان (فرهنگ ایران زمین/ ۱۳۴۱)، ص ۱۸۵-۱۷۶
*/ ۲۱۴ فلسفی، زندگی شاه عباس اول ج ۱/ ۱۸۶-۱۸۰

*/ ۲۱۴ Vulers, Lexicon I, 839, 845
Grundr. Iran. Phil. I/ P200, II P43, 45

*/ ۲۱۴ Sh EI, P/452-453

*/ ۲۱٤ حبیب‌السیر، خیام ۶۱۵/۳ ، مجمل فصیحی ۲۶۱/۳

*/ ۲۱۵ عالم‌آرای عباسی، طبع طهران ۴۷۶/۱-۴۷۳

*/ ۲۱۵ رجوع شود بکتاب حاضر / ۱۹۸

*/ ۲۱۶ چنانکه مثل وهابیه باخارجی‌ها دشمنی می‌ورزیده‌اند ومثل‌آنها بازگشت باسلام‌قدیم را شعارخویش داشته‌اند نهایت‌آنکه برخلاف وهابیه به تمایلات عرفانی وعقاید صوفیه می گرائیده‌اند درصورتیکه وهابیه بشدت با تصوف مخالف بوده‌اند.

*/ ۲۱۹ Quillet, A. Hist. Relig. /370

*/ ۲۲۰ پرتو بیضائی، تاریخ ورزش باستانی /۱۱۶-۱۱۱

گزیده مراجع

/ابن عطاءالله السکندری و تصوفه ، ابوالوفا الغنیمی التفتازانی ، قاهره ۱۹۵۸

/ابن الفارض والحب الالهی ، محمد مصطفی حلمی، قاهره ۱۳۶۴ هـ .

/ابن قیم الجوزیه ، عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین ، مصر ۱۹۵۶

/ الاتقان فی علوم القرآن ، جلال الدین سیوطی، مصر ۱۹۲۹

/ احیاء علوم الدین ، امام ابی حامد محمد بن محمد الغزالی ، مصر ۱۳۵۸ هـ.

/ اخبار الاخیار فی اسرار الابرار شیخ عبدالحق الدهلوی ، دراحوال مشایخ چشتیه ، دهلی ۱۲۸۹

/اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید ، تألیف محمد بن منور میهنی ، باهتمام احمد بهمنیار، تهران ۱۳۱۳

/ اشعة اللمعات جامی، بضمیمهٔ چهار رساله از نسفی ، ورسالات دیگر ، طهران ، سنگی ۱۳۵۴

/ اصول تصوف ، نگارش دکتر احسان الله علی استخری، طهران ۱۳۳۸

/ الانسان الکامل فی معرفة الاوائل والاواخر، عبدالکریم الجیلی، قاهره ۱۳۱۶

/بحثی در تصوف، دکتر قاسم غنی، از انتشارات مجلهٔ یغما، طهران ۱۳۳۱

/ برهان الحق نورعلی الهی، بکوشش دکتر تقی تفضلی، طهران ۱۳۴۲

/ تاریخ تصوف دراسلام، جلددوم ازبحث درآثار وافکار واحوال حافظ، تألیف دکتر قاسم‌غنی ، طهران، چاپ دوم، ۱۳۴۰
/ تاریخ گزیده ، حمدالله مستوفی، طبع دکترنوائی ، تهران ۱۳۳۹
/ تبصرةالعوام فی‌معرفة مقالات الانام ، منسوب بسید مرتضی‌بن داعی حسنی رازی، بتصحیح عباس‌اقبال، طهران ۱۳۱۳ش
/ تاریخ ورزش باستانی، پرتوبیضائی، طهران ۱۳۳۷
/ تجارب‌السلف ، هندوشاه نخجوانی ، باهتمام عباس اقبال، طهران ۱۳۱۳
/ تذکرةالاولیاء شیخ فریدالدین عطار، بسعی واهتمام ر.آ. نیکلسون، ۲ج، لیدن ۱۹۰۵-۱۹۰۷
/ تذکرةالاولیاء ، بقلم‌شمس‌الدین پرویزی ، دربیان احوال مشایخ سلسلهٔ ذهبیه، تبریز۱۳۳۲ش
/ تذکرهٔ صوفیایی پنجاب ، اعجازالحق قدوسی، (اردو)، کراچی ۱۹۶۲
/ تذکرهٔ صوفیایی سند ، اعجازالحق قدوسی (اردو)، کراچی ۱۹۵۹
/ التراث‌الروحی للتصوف‌الاسلامی، محمد عبدالمنعم خفاجی، الطبعةالاولی.
/ تصوف‌الاسلامی، الدکتورالبیرنصری‌نادر، سلسلة نصوص ودروس، بیروت۱۹۶۰
/ التصوف فی‌الاسلام، عمرفروخ، بیروت۱۹۴۷
/ التصوف فی‌مصر ابان‌العصرالعثمانی، دکتر توفیق‌الطویل ، قاهره ۱۹۴۶
/ التصوف‌الاسلامی، دکترزکی‌مبارك ، قاهره ۱۹۵۴
/ التعرف لمذهب‌التصوف، کلاباذی ، باعتناء آربری، قاهره ۱۳۵۳
/ التعریفات للسیدالشریف علی بن محمد (= میرسید شریف جرجانی) ، مصر ۱۹۳۸
/ التفتیش درمسلك صوفی ودرویش، تألیف سیدابوالفضل برقعی قمی . ۱۳۷۷ه‍.ق
/ جامی، متضمن تحقیقات درتاریخ احوال وآثار منظوم ومنثور خاتم‌الشعراء نور-الدین عبدالرحمن‌جامی ، تألیف علی‌اصغرحکمت، تهران ۱۳۲۰
/ جستجو دراحوال وآثارشیخ‌فریدالدین عطارنیشابوری تالیف سعید نفیسی،تهران ۱۳۲۰
/ حالات و سخنان شیخ ابوسعید ، کمال‌الدین محمد بن جمال‌الدین ابوروح ، باهتمام ژوکوفسکی، پطرزبورغ ۱۸۹۹
/ حبیب‌السیر، خواندمیر، طبع خیام ، ٤مجلد ، طهران ۱۳۳۰

/ حسن بصری، احسان‌عباس، طبع دارالفکرالعربی، ۱۹۵۲
/ حکمة‌الاشراق، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، هنری کوربین ، انتشارات انستیتو ایران وفرانسه، طهران ۱۹۵۲
/ حلیة‌الاولیاء وطبقات‌الاصفیاء ، حافظ ابی‌نعیم اصفهانی؛ قاهره ۱۹۳۲
/ الحیاة‌الروحیه فی‌الاسلام، محمد مصطفی، قاهره ۱۹۴۰
/ خاندان نوبختی، عباس‌اقبال، طهران ۱۳۱۱
/ خلاصة‌الذهب، دربیان سلسلهٔ ذهبیه ، تألیف مجدالاشراف حسینی‌ذهبی، طهران ۱۳۴۲
/ درباب ادب ونقد صوفیه، دکترعبدالحسین زرین کوب، مجلهٔ یغما، تهران۱۳۳۹ و۱۳۴۰
/ دیوان‌الحلاج ، متن باترجمه فرانسوی، ماسینیون ،گوتز ۱۹۱۴
/ رسائل خواجه عبدالله انصاری باهتمام سلطان حسین تابندهٔ گنابادی، ازانتشارات مجلهٔ ارمغان، طهران ۱۳۱۹ش .
/ رسائل شاه‌نعمة‌اللهٔولی، باهتمام ذوالریاستین‌شیرازی، از انتشارات مجلهٔ ارمغان طهران ۱۳۱۱ ش
/ رسالهٔ تشویق‌السالکین ، منسوب به ملامحمد تقی‌مجلسی، ضمیمهٔ کتاب تذکرة‌الاولیاء پرویزی. تبریز ۱۳۳۲ش .
/ رساله درتحقیق احوال وزندگانی مولاناجلال‌الدین محمدمشهور بمولوی، بخامهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر ، چاپ دوم ، طهران ۱۳۳۳
/ رسالهٔ رد صوفیه، میرزای قمی، ضمیمهٔ جامع‌الشتات ، تهران ۱۲۷۷
/ رسالهٔ سؤال وجواب یا اجوبهٔ مختصره ، منسوب به ملامحمد باقر مجلسی ، در تأیید صوفیه ، ضمیمهٔ کتاب تذکرة‌الاولیاء پرویزی ، تبریز۱۳۳۲ش.
/ رسالهٔ فریدون بن احمد سپهسالار دراحوال مولانا جلال‌الدین مولوی باهتمام سعید نفیسی، طهران ۱۳۲۵
/ الرسالة‌القشیریه ، امام ابوالقاسم قشیری، قاهره ۱۹۱۲
/ رساله مشتمل برذکر بعضی حالات و مقامات سید قطب‌الدین محمد شیرازی ، ضمیمهٔ تذکرة‌الاولیاء پرویزی، تبریز ۱۳۳۲ ش
/ رسالهٔ مشواق، تألیف ملامحسن فیض‌کاشانی ، باتصحیح واهتمام حسن‌بهمنیار ، طهران ۱۳۲۵

/ رسالة الملامتیه لابی عبدالرحمن السلمی ، نشرها ابوالعلاعفیفی، مصر ۱۹۴۵
/ رسالهٔ یزدان شناخت، تألیف عین القضاة همدانی، با مقدمه و تصحیح دکتر بهمن کریمی، طهران ۱۳۲۷
/ الرعایة لحقوق الله ، حارث محاسبی، طبع مرگریت اسمیث ، لیدن ۱۹۴۰
/ ریاض العارفین، رضاقلی هدایت ، چاپ دوم ، ۱۳۱۶ ش
/ زبدة الحقایق ، لابی المعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی الهمدانی الملقب بعین القضاة بضمیمهٔ رسالهٔ تمهیدات و رسالهٔ شکوی الغریب، با مقدمه و تصحیح عفیف عسیران، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۱
/ زهد و تصوف دراسلام، تألیف گولد تسیهر ، ترجمهٔ محمدعلی خلیلی ، تهران ۱۳۳۰
/ سبع المثانی، شیخ نجیب الدین رضا، بضمیمهٔ چندین رساله ازنوربخشیه وذهبیه، شیراز ۱۳۴۳ ق
/ سرّ اکبر ، اوپانیشاد ترجمهٔ محمد دارا شکوه فرزند شاهجهان ، طهران ۱۹۶۱
/ سوانح مولوی، شبلی نعمانی (اردو) ، ترجمهٔ سیدمحمد تقی فخرداعی گیلانی طهران ۱۳۳۲ ش
/ سیرة الشیخ الکبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی ، ابوالحسن دیلمی ترجمهٔ فارسی، آنقره ۱۹۵۵
/ شدالازار فی حط الاوزار عن زوار المزار تألیف معین الدین ابوالقاسم جنید شیرازی بتصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، طهران ۱۳۲۸
/ شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری . تألیف بدیع الزمان فروزانفر، طهران ۱۳۴۰
/ شرح تعرف ، ابوابراهیم مستملی بخاری، طبع هند ۱۳۳۰-۱۳۲۸
/ شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، باهتمام و مقدمه کیوان سمیعی، طهران ۱۳۳۷
/ شرح منازل السائرین ، للعارف بالله محمود الفرکاوی ، و للشیخ عبدالمطعم الاسکندری طبع الاب دی بورکی، مصر ۱۹۵۳
/ شطحیات الصوفیه، عبدالرحمن بدوی، الجزء الاول، ابویزیدالبسطامی، دراسات اسلامیه (۹)، قاهره ۱۹۴۹.
/ شیخ صفی و تبارش ، احمد کسروی، طهران ۱۳۲۱

/ صالحیه، حاج‌صالح علیشاه گنابادی، طهران ۱۳۳۳ ق
/ صد میدان ، خواجه عبدالله انصاری، بورکی ۱۹۵۴، عبدالحی حبیبی ، کابل ۱۳۴۱
/ الصلة بین‌التصوف والتشیع، الجزءالاول (التشیع‌والزهد)، الدکتورکامل مصطفی الشیبی‌بغداد ۱۹۶۳
/ صفوةالصفا یا مواهب‌السنیه ، مشهور بمقالات، تألیف ابن بزاز اردبیلی بمبئی ۱۲۳۹
/ صوفیگری تألیف احمد کسروی، طهران ۱۳۲۲ ش
/ طبقات‌الکبری، امام شعرانی، ۲ جلد طبع مصر ١٩٥٤
/ طبقات‌الصوفیه، ابوعبدالرحمن‌السلمی، قاهره۱۹۵۳
/ طبقات‌الصوفیه، امالی شیخ‌الاسلام ابو اسمعیل عبدالله هروی انصاری ، ترتیب و نوشتهٔ عبدالحیی حبیبی قندهاری، ۱۳۴۱ ش
/ طرایق‌الحقایق ، حاج نایب‌الصدر میرزا معصومعلی‌شاه بن رحمتعلی قزوینی ، تهران ۱۳۱۸ ق
/الطواسین، حسین‌بن منصورحلاج، طبع ماسینیون، پاریس ۱۹۱۳
/ عالم‌آرای عباسی، اسکندربیک منشی، ۲جلد، طهران ٥-١٣٣٤
/ عرفان‌الحق، صفی‌علیشاه اصفهانی، طهران، سنگی۱۲۹۷
/ عرفان واصول مادی، احمدقاضی (ت. ارانی). طهران ۱۳۲۳ شمسی
/ العقدالفرید، ابن عبدربه ، ۳جلد، قاهره ۱۳۰۲
/عوارف‌المعارف، للشیخ شهاب‌الدین عمربن عبدالله‌السهروردی، قاهره ۱۹۳۹
/ عوارف‌المعارف، چند رساله درتصوف (فارسی). طهران ۱۳۱۸ ق
/ غزالی‌نامه، جلال‌الدین‌همایی ، طهران ۱۳۱۸ ش
/ الغنیه لطالبی طریق‌الحق ، للشیخ عبدالقادر الجیلانی ، الطبعةالثالثه ، قاهره ۱۹۵۷
/ فردوس المرشدیه فی‌اسرارالصمدیه ، تألیف محمود بن عثمان ، بکوشش ایرج افشار طهران ۱۳۳۳
/ الفرق بین‌الفرق، عبدالقاهر بغدادی، طبع زاهدالکوثری ۱۹٤٨
/ فرهنگ اشعارحافظ ، جلداول، شرح مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ، تألیف دکتر احمدعلی رجائی، طهران ۱۳۴۰

/ فرهنگ مصطلحات عرفاء، متصوفه و شعرا، تألیف سید جعفر سجادی، طهران ۱۳۳۹ ش
/ الفتوحات المکیه، للشیخ الامام محیی الدین ابی عبدالله محمد بن علی المعروف با بن عربی، طبعة ثانیه، ۱۲۹۳
/ فصوص الحکم، للشیخ اکبر محیی الدین بن عربی، والتعلیقات علیه، بقلم ابوالعلا عفیفی مصر ۱۹۴۶
/ فوائح الجمال و فواتح الجلال، للشیخ نجم الدین الکبری، باعتناء الدکتور فریتز مایر، ویسبادن ۱۹۵۷
/ فیه ما فیه، اثر گفتار مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی، بتصحیح وحواشی بدیع الزمان فروزانفر ۱۳۳۰
/ قوت القلوب فی معاملة المحبوب، ابوطالب مکی، طبع قاهره ۱۳۵۱
/ کتاب الانسان الکامل، تصنیف عزیز الدین نسفی، بتصحیح ومقدمهٔ فرانسوی ماریژان‌موله، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه، طهران ۱۳۴۱ ش
/ کسر اصنام الجاهلیة، صدرالدین شیرازی، طهران ۱۳۴۰
/ کشف الاسرار و عدة الابرار، معروف بتفسیر خواجه عبدالله انصاری، تألیف ابوالفضل رشیدالدین المیبدی، باهتمام علی اصغر حکمت، طهران ۱۳۳۹-۱۳۳۱
/ کشف المحجوب هجویری، باهتمام وتصحیح ژوکوفسکی، لنین گراد، ۱۹۲۶
/ لطائف غیبیه، شرح دیوان حافظ، تألیف شاه محمد بن دارابی، طهران ۱۳۰۴ ق
/ کلیات شیخ فخرالدین عراقی، بکوشش سعید نفیسی، چاپ دوم، طهران ۱۳۳۶
/ اللمع فی التصوف، تألیف ابونصر عبدالله بن علی السراج طوسی، طبع نیکلسون، لیدن ۱۹۴۴، ایضاً طبع مصر ۱۹۶۰
/ منتخبات آثار شامل رسالهٔ حق نما، مجمع البحرین، اپنکهت مند، تألیف محمد داراشکوه طهران ۱۳۳۵
/ مجمل فصیحی، فحصیحی خوافی، طبع محمود فرخ، ۳ جلد، مشهد ۴۱-۱۳۳۹
/ مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمة الله ولی کرمانی بتصحیح و مقدمه ژان اوبن، انستیتو ایران وفرانسه (ایرانشناسی)، طهران ۱۹۵۶
/ مختصر سلجوقنامهٔ ابن بی بی، تواریخ آل سلجوق، هوتسما، لیدن ۱۹۰۲
/ مدارج السالکین، ابن قیم الجوزیه، مطبعة المنار، الطبعة الاولی
/ مرصاد العباد، نجم الدین رازی، طبع طهران ۱۳۵۲ ه ق
/ مرصاد العباد، ابوالقاسم حسینی شیرازی، ضمیمهٔ تذکرة الاولیاء پرویزی. تبریز ۱۳۳۲ ش

/ مصباح‌الهدایه ومفتاح‌الکفایه تألیف عزالدین محمودبن علی‌کاشانی، باتصحیح و مقدمه وتعلیقات جلال‌همایی، طهران چاپ دوم.
/ مصرع‌التصوف اوتنبیه‌الغبی الی تکفیر ابن عربی، بضمیمهٔ تحذیرالعباد من اهل‌العناد. تألیف برهان‌الدین‌البقاعی، ۱۹۵۳
/ معارف بهاء ولد، بتصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ۲ جلد طهران ۱۳۳۳و۱۳۳۸
/ معارف محقق‌ترمذی، باتصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر طهران ۱۳۳۹
/ مقامات ژنده پیل، تألیف خواجه سدیدالدین محمد غزنوی، بکوشش دکتر حشمت‌الله مؤید سنندجی طهران ۱۳۴۰
/ مقامات عبدالخالق غجدوانی وعارف ریوگری، بتصحیح سعید نفیسی، فرهنگ ایران زمین طهران ۱۳۳۳
/ مناقب‌العارفین تألیف شمس‌الدین افلاکی باتصحیحات تحسین یازیجی (۲ جلد) انقره ۱۹۵۹ و۱۹۶۱
/ نابغهٔ علم وعرفان، شرح حال‌سلطان علیشاه گنابادی، تألیف سلطان حسین تابندهٔ گنابادی طهران ۱۳۳۳ ش
/ نفایس‌الفنون فی‌عرایس‌العیون، محمدبن محمودالآملی، طهران، چاپ سنگی ۱۳۰۹
/ نفحات‌الانس من‌حضرات‌القدس، تألیف مولاناعبدالرحمن جامی بتصحیح ومقدمهٔ مهدی توحیدی پور، طهران ۱۳۳۶
/ نقدالعلم و العلماء او تلبیس ابلیس للحافظ جمال‌الدین ابوالفرج ابن‌الجوزی، عنیت بنشره ادارة‌الطباعة‌المنیریه، قاهره
/ نقدالنصوص فی‌شرح‌الفصوص، عبدالرحمن جامی، بمبئی ۱۳۰۶
/ نقشبندیات، مشتمل بررسالات چند ازمشایخ وصوفیهٔ طریقهٔ نقشبندیه، باهتمام مارین موله در فرهنگ ایران زمین، طهران ۱۳۳۷ و ۱۳۳۹
/ نورالهدایه، شیخ نجیب‌الدین رضازرگر تبریزی اصفهانی، طهران ۱۳۶۵ ق
/ وفیات‌الاعیان، ابن‌خلکان، طبع ۶ جلد، مصر ۹-۱۹۴۸
/ ولایت‌نامه حاج‌ملا سلطان علی گنابادی، طهران ۱۳۲۳
/ ولایت‌نامه محمد هاشم‌بن اسمعیل ذهبی شیرازی، تبریز ۱۳۰۶ ق
/ ولدنامه یامثنوی ولدی سلطان ولد، باهتمام جلال همایی، طهران ۱۳۱۵
/ الیواقیت و الجواهر، طبع بولاق، ۱۲۷۷ و طبع قاهره ۱۳۰۶

/Abdulbaki Golpinarli, Mevlana Celaleddin. Istanbul 1952
/Abdulbaki Golpinarli, Mevlana, dan Sonra Mevlevilik, Istanbul 1953
/A. E. Afflfi: The Mystical Philosophy of Muhyeddin-ibnul Arabi Cambridge 1939
/Dr.Ali Hassan Abdel_Kader : The Life, Personality and Wri_tings of Al_Jnnayd G. M. S. London 1962
/Anavati-Gardet : Mystique Musulmane. Paris, 1961
/A. J. Arberry : Sufism. London 1950
/Arberry: Svfism. in Handbuch der Orienalistik. Religion. Leilden 1961
/J. C. Archer : Mystical Elements in Mohammad. Yale Uniu. Press 1954.
/M. Asin Palacios : El Mistico Murcaino Abenarabi, Monographiesy Documentos ; Madrid, 1925_6. 2 Vols.
/J. K. Birge : Tke Bektashi Order of Dervishes. London 1937.
/ Browne,J. The Dervishes. London 1927
/T. Burckhardt : Vom Snfitum, Einführung in Die Mystik des Islam. 1953
/Carra de Vaux : Gazali. Paris F. Alcan ed. 1902.
/Challaye, F. Petite Histoire Des Grandes Relígions. Paris 1947
/H. Corbin : L'Imagination Creatrice dans le Suffisme d'Ibn Arabí. Paris 1958
/H. Corbin : Avicienne et le Récit Visionnaire. Teheran 1952
/H. Delacroix : Etudes d' Histoire et de Psychologie du Mysticisme. 1908.
/O. Depont et X. Coppolani. Les Confreries Religieuses Musulmans. Algier 1897
//E. Dermenghem, «l' Instant» chez les mystiques, Revue Mesu_res 1938. No. 3, 106_124
/ Dozy, Essai Sur L, Histoire De L, Islamìsme. Paris 1879

/ Gardet La Connaissance Et L, Amour De Dieu selon Quelque Textes Sufis Des Prémiers Siecles De L, Hegire. Revue Thomiste. J-M,1946

/Gibb, H. A. R. Mohammedanism, London,H. U. L. 1954

/ Gilson, La Philosophie Au Moyen Age, (2 éd.), Pars 1947

/ Goldziher : Le Dogme et la Loi de l'Islam. Paris 1958.

/Grant, R. M. : Gnosticism and Early Chrstianity. London 1959

/E. Gross : Das Vilâyet Nâme des Hâggi Bektasch, Leipzig 1927

/F. C. Happold : Mysticism, A Study and an Anthology. P. B. London 1963

/M. Horten : Indische Strömungen in der Islamischce Mystik, I, Heidelberg 1927.

/M Iqbal : The Development of Metaphysics in Persia. London 1908

/P. Janet : Qu'est-ce que la Mystique ? 1925

/R. M. Jones and Lehmann : Mysticism. in Hastings. Enc. R.E. Vol. 7.

/Y. Ivanow, A Biogarphy of Ruzbihan ul Baqlì, in J.P.A.S.B. 1928.

/W. Ivanow, More on Biographu of Ruzbehan, in J. B. B. R. A. S. 1931

/Lazarus, The Ethics of Judaism, Philadelphia, 1901

/H. J. Kissling : Die Wunder der Derwische, in ZDMG' Band 107, 1957.

/J. H. Leuba : Psychologie du Mysticisme Relgieux. 1930

/J. de Marqvette : Introduction to Comparative Mysticism. New York. 1949.

/L. Massignon : Essai Sur les Origines du Lexique Techniqne de la Mystique Musulmane. Paris 1922.

/. Massignon : Tasawwuf, in Sh. E. I, 579-583

/L. Masssignon : Tarika, Sh. E. I. 573-577.

/Massignon : La Passion d'Al-Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj. 2 Vols. Paris 1922

/Massignon : La vie et les œvres de Ruzbehan Baqli, Mel. Peder-

sen 1953

/*M. M. Moreno : Mistica musumama e mistica indiana, Vatican 1940.*

/*Müller, E. : History of Jewish Mysticism. London 1956.*

/*R. A. Nicholson : Studies in Islamic Mystics. Cambridge 1921*

/*R. A. Nicholson : The Idea of Personality in Sufism. Cambridge 1923.*

/*R. A. Nicholson, Sufis, in Hasting's Enc. R. E. Vol. 12/10-17*

/*R. A. Nicholson : The Mystics of Islam. London 1914.*

/*R. A. Nicholson : Suhrawardi in Hasting's Enc. R. E. Vol, 12.*

/ *Nizami, K.A. Naqshbandi Influence On Mughal Rulers. Islamic Culture, Vol 39, Hyderabad-Deccan, 1965*

/ *Nyberg, Kleinere Schriften Des Ibn Arabi, Leiden 1919*

/*Oldenberg, Bouddha, Alcan ed. Paris*

/*S. Pines : La Philosophie Orientale d'Avicenne et sa Polémique Contre les Bagdadiens. 1953*

/*Quillet, A. Histoire Generale Des Religions, Paris 1947*

/*S. Radhakrishnan : The Principal Upanishads. London 1953.*

/*S. Radhakrishnan : Indian Philosophy. London 1929, 1931.*

/*A. Regnier, La terminologie mystique d'Ibn Arabi. le Musèon, 48 (1938), 145-162*

/*Ritter, H. Das Meer Der Seele, Leiden 1955*

/*Ritter, H. Die Schrifte Des Harít Ibn Asad Al Muhasibi, Glúckstadt 1935*

/*Runcimann, Manicheisme Medievale, Paris, Payot éd.*

/*S. Spencer : Mysticism in World Religion, P. B. London 1963*

/*Scholem, Major Trends in Judaísm London 1955*

/*H. Serouya : Le Mysticisme. Q. S. J. Parìs 1955*

/*M. Smith : An Early Mystic of Baghdad. London 1935.*

/*M. Smith : Rabia, the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Cambridge 1928*

/*A. Shushtery : History of Sufism. Proc. 2nd. All-India Conf. 1922.*

/Tor Andrae : *Islamische Mystiker. Stuttgart, W. Kohhammer Verlag 1960.*

/*Tritton, Islam, London 1957*

/E. Underhill : *Mysticism. 6th Edition. London 1919*

/ Van Der Leeuw: *La Religion Dans Son Essence Et Manifestation. Paris, Payot éd.*

/V. Vezzani : *Le Mysticisme dans le Monde. Paris 1955.*

/A. Vööbus : *History of Ascetism in the Syrian Oirent. Louvain 1958.*

/Wensinck : *La Pensée de Ghazzali. Paris 1940.*

/William James : *The Varieties of Religious Experience. London 1902.*

/Zaehner, R. B. *Mysticism, Sacred and Profane. Oxford 1957.*

/Zaehner, R. C. : *Abu Yazid of Bistam, Indo_ Iranian journal Vol. I' Nr. 4, 1957.*

فهرست عام

☆ فهرست‌های این کتاب را آقای حمید زرین‌کوب دبیر دبیرستانهای طهران تهیه‌کرده‌اند و بدین مناسبت ازیشان تشکر دارم.

ب

ش

ن

فهرست مندرجات

قلمرو عرفان ۹-۳۸

زهد و محبت ۳۹-۸۲

دفتر صوفی ۱۸۵ـ۱۵۷